FOREIGN DISSERTATION 36256
B 2630256
UC-NRLF
B 2 630 256

Über Liebmanns Erkenntnislehre und ihr Verhältnis zur Kantischen Philosophie.

Ein Beitrag zur Kritik des modernen Intellektualismus.

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät der Großherzoglich
und Herzoglich Sächsischen Gesamt-Universität Jena

vorgelegt von

Adolf Meyer
aus Emden.

EXCHANGE
NOV 26 192
LIBRARY
OCT 24 1952
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

Druck von Robert Noske, Borna-Leipzig
Großbetrieb für Dissertationsdruck
1916.

Genehmigt von der philoſophiſchen Fakultät der Univerſität Jena
auf Antrag des Herrn Profeſſor Dr. Eucken.

Jena, den 24. Februar 1916.

Dr. G. Goetz,
d. Zt. Dekan.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Einleitung.

Die historische Bedeutung des Neukantianismus 1

Hauptteil.

I. Methodische Vorbemerkungen.
1. Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie 4
2. Liebmanns Grundstandpunkt 5
II. Das Problem der Erfahrung.
a) Die Erkenntnisbedeutung der Sinnesempfindungen 6
1. Darstellung der Ansichten Liebmanns 6
2. Kritisches 11
3. Die Sinnesempfindungen bei Liebmann und Kant 13
b) Das Raumproblem 16
1. Darstellung 16
2. Kritik 19
3. Liebmann und Kant 20
c) Das Zeitproblem 21
1. Darstellung 21
2. Kritisches 25
3. Liebmann und Kant 25
d) Schlußbemerkung über das Erfahrungsproblem 26
III. Das Problem der Wissenschaft 26
e) Die Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft 26
1. Darstellung 26
2. Kritisches 30
3. Liebmann und Kant 31
IV. Die Wurzel des Intellektualismus.
f) Die Urkategorie des Ich 32
1. Darstellung 32
2. Liebmann und Kant 39
V. Prinzipielle Kritik des Intellektualismus 40
VI. Ergebnisse.
g) Liebmann und Kant 45
h) Ergebnisse für die systematische Philosophie 50

Literaturverzeichnis.

Apel, M., Kommentar zu Kants Prolegomena. Berlin 1908.
Brunswig, A., Das Grundproblem Kants. Leipzig 1914.
Cohen, H., Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1885.
Cohen, H., Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1907.
Eucken, R., Prolegomena zu Forschungen über die Einheit des Geisteslebens. Leipzig 1885.
Eucken, R., Die Einheit des Geisteslebens. Leipzig 1888.
Eucken, R., Erkennen und Leben. Leipzig 1912.
Falckenberg, R., Geschichte der neueren Philosophie. Leipzig 1913.
Fritscheisen-Köhler, M., Das Realitätsproblem. Berlin 1912.
Hensel, P., Hauptprobleme der Ethik. Leipzig 1913.
Kant, J., Kritik der reinen Vernunft. Ausgabe von Kehrbach.
Kant, J., Prolegomena. Ausgabe von Schulz (Reclam).
Külpe, O., Immanuel Kant. Leipzig 1912.
Liebert, A., Das Problem der Geltung. Berlin 1914.
Liebmann, O., Kant und die Epigonen (zit.: K. u. d. E.). Neudruck der Kantgesellschaft. Berlin 1912.
Liebmann, O., über den objektiven Anblick. (zit.: ü. o. A.) Stuttgart 1869.
Liebmann, O., Analysis der Wirklichkeit. (zit.: A.) 4. Aufl. Straßburg 1911.
Liebmann, O., Gedanken und Tatsachen. Bd. 1. (zit.: G. I.) 2. Aufl. Straßburg 1904.
Liebmann, O., Gedanken und Tatsachen. Bd. 2. (zit.: G. II.) Straßburg 1901 bis 1904.
Liebmann, O., Die Klimax der Theorien. (zit.: Kl.) Neudruck. Straßburg 1914.
Liebmann, O., Immanuel Kant. Gedächtnisrede. Straßburg 1904.
Liebmann, O., über philosophische Tradition. Jenaer Antrittsrede. Straßburg 1883.
Mach, E., Die Analyse der Empfindungen. Jena 1911.
Natorp, P., Kant und die Marburger Schule. Berlin 1912.
Petzoldt, J., Das Weltproblem. Leipzig 1912.
Simmel, G., Kant. München 1913.
Vaihinger und **Bauch**, Liebmann-Festheft der Kantstudien. Berlin 1910.
Volkelt, J., Kants Erkenntnistheorie. Leipzig 1879.

Einleitung.

Der Neukantianismus, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts aufkam, hat vor allem das große historische Verdienst, den damals noch in voller Blüte stehenden philosophischen Materialismus hoffentlich endgültig überwunden und das deutsche Geistesleben damit von einem lähmenden Drucke befreit zu haben, der es an seiner Wurzel zu ersticken drohte. Denn das ist nun einmal Tatsache, daß ein wahrhaft freies und gesundes Geistesleben sich nur auf dem Boden eines echten Idealismus entfalten kann, „während die Sonne des Materialismus in einem Meer der Enttäuschung untergeht" (James). Das lehrt ein Blick in die Werke der damaligen Materialisten, der Moleschott, Vogt und Büchner. Namentlich Büchner spricht den Pessimismus, zu dem schließlich jede materialistische Lebensanschauung gelangen muß, ganz deutlich aus, wenn er an einer Stelle seines berüchtigten Buches „Kraft und Stoff" vom Leben nach dem Tode sagt[1]: „Das zweite Leben wäre eine vermehrte und verbesserte Auflage des ersten mit denselben Grundmängeln, denselben Widersprüchen, derselben schließlichen Resultatlosigkeit". Der Materialist ist überzeugt: „Die Worte Seele, Geist, Gedanke, Empfindung, Wille, Leben bezeichnen keine Wesenheiten, keine wirklichen Dinge, sondern nur Eigenschaften, Fähigkeiten, Verrichtungen der lebenden Substanz oder Resultate von Wesenheiten, welche in den materiellen Daseinsformen begründet sind . . ." „Die Materie denkt . . ."[2] Und das Denken kann und muß daher als eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung angesehen werden . . ."[3] Diese „allgemeine Naturbewegung" ist natürlich ein völlig sinn- und

[1] Kraft und Stoff S. 353.
[2] Ebenda S. 255.
[3] Ebenda S. 253.

zielloſes, zudem vorübergehendes Unternehmen des Alls, deſſen Endreſultat eben die völlige, ſchließliche Reſultatloſigkeit iſt.

Von dieſem es belaſtenden Druck des peſſimiſtiſchen Materialismus das deutſche Geiſtesleben befreit zu haben, das iſt, wie geſagt, das hiſtoriſche Hauptverdienſt des Neukantianismus. Er weiſt mit Recht auf die Idealität des Lebens und die Autonomie von Wiſſenſchaft und Moral im beſonderen hin als einfachen, ſchlichten Tatſachen des geiſtigen Lebens, die der Materialismus niemals befriedigend zu deuten vermöge, weshalb er eben als eine viel zu engherzige Philoſophie abzulehnen ſei. So ſteht der Neukantianismus an der Schwelle jener philoſophiſchen Lebenswelle, deren Wirren und Kämpfe wir heute ſo gewaltig miterleben.

Aber er ſteht nicht nur an der Schwelle. Er iſt auch heute noch ſehr lebendig, vielleicht noch die philoſophiſche Hauptſtrömung der Gegenwart. Hier ein wenig zur Klärung der Sachlage beizutragen, das erhofft auch dieſe Arbeit dadurch tun zu können, daß ſie ſich wieder der Quelle der neukantiſchen Strömung zuwendet.

Liebmann war es, der durch ſeine geiſtvolle Abhandlung über „Kant und die Epigonen“ dieſe ganze Bewegung in Fluß gebracht hat. Wir verſuchen nun im folgenden einmal die Erkenntnislehre Liebmanns darzuſtellen und einer möglichſt genauen Prüfung zu unterziehen und ſo vielleicht der ſyſtematiſchen Philoſophie der Gegenwart einen, wenn auch naturgemäß geringfügigen Nutzen zu erweiſen. Alsdann aber werden wir insbeſondere unſere Aufmerkſamkeit den Beziehungen zuwenden, in denen Liebmanns Philoſophie ſich mit der Kantiſchen befindet. Da hoffen wir den Nachweis führen zu können, daß die gegenwärtig über dieſe Frage herrſchenden Anſichten einer Reviſion dringend bedürftig erſcheinen. Gegenwärtig ſieht man in Liebmann immer noch einen Kantianer par excellence. Man ſpricht von ihm als einem „Kantianer wie“ [1]) oder als dem „treueſten Kantianer“.[2]) Es wird ſich herausſtellen, daß dieſe Anſchauungen

---

[1]) Apelt, Komm. zu Kants Prolegomena S. 103.

[2]) Windelband, Liebmann-Feſtheft.

wohl dem jungen, nicht aber dem gereiften Liebmann gerecht werden. Liebmann hat vielmehr in ſeinem Verhältnis zu Kant eine Entwicklung durchgemacht, die ſehr zu berückſichtigen iſt, wenn man zu einer gerechten Würdigung ſeiner Arbeit gelangen will. Und für das Endurteil über einen Philoſophen dürfen doch nur die Anſchauungen in Betracht gezogen werden, die er auf der Höhe ſeines philoſophiſchen Schaffens gehabt hat.

Hauptteil.

I. Methodische Vorbemerkungen.

1. Die beiden Grundprobleme der Erkenntnislehre.

Ein Blick in die Geschichte der theoretischen Philosophie lehrt, daß es im Grunde zwei Probleme sind, um die es sich bei allen erkenntnistheoretischen Untersuchungen handelt.

Das ist einmal das Problem der Erfahrung. Bei ihm handelt es sich ganz allgemein darum, die Erfahrungsgrundlage, das Ausgangsmaterial der Wissenschaften, seinem Wesen nach zu fixieren und die Kategorien, die seine begriffliche Festlegung ermöglichen, festzustellen und auf ihren Geltungswert, also die Grenzen ihrer Anwendbarkeit, zu untersuchen. Synonyma für dieses Problem sind: „das Realitätsproblem", die „Analyse der Empfindungen", die „Kritik der reinen Erfahrung", die „Feststellung des Gegebenen" usw. Wird versucht, von hier aus eine allgemeine Welt- und Lebensanschauung, also eine Metaphysik, zu entwickeln, so gelangt man zu den empiristischen Philosophien mit ihren unzähligen Abwandlungen, dem Sensualismus, Materialismus, Positivismus, Pragmatismus usw.

Das zweite Problem ist das der Wissenschaft. Hier handelt es sich ganz allgemein darum, die Kategorien aufzustellen und nach ihrem Erkenntniswert zu bestimmen, die uns eine Verarbeitung des gegebenen Ausgangsmaterials zu wissenschaftlichen Systemen ermöglichen. Ein synonymer Ausdruck für dies Problem ist z. B. der Terminus Kategorienlehre. Wird von hier aus in einseitiger Weise eine Metaphysik zu hypostasieren versucht, so gelangt man zum Intellektualismus mit seinen unzähligen Abschattungen vom Rationalismus, Phänomenalismus, Spiritualismus zum Logizismus. Es ist aber seit Kant klar, daß sich eine einwandfreie Erkenntnislehre nur bei gleichmäßiger

Berücksichtigung und sorgfältiger Beachtung der Eigenart beider Grundprobleme gewinnen läßt.

Auch Liebmann hat den Versuch gemacht, beiden Problemen gerecht zu werden, sodaß sich sein gesamtes theoretisches Philosophieren sehr bequem und einleuchtend von diesen Gesichtspunkten aus behandeln läßt.

2. Liebmanns Grundstandpunkt.

Es wird gut sein, daß wir, bevor wir uns an die Erörterung der Einzelfragen begeben, Liebmanns Grundstandpunkt ganz allgemein zu charakterisieren versuchen.

Da können wir sagen, daß es im Grunde zwei, auf das engste zusammenhängende Motive sind, die seine gesamte theoretische Philosophie charakteristisch bestimmen. Besondere Formen des Rationalismus und des Phänomenalismus sind es, die in innigster Durchdringung das Liebmannsche System ergeben.

Wenn wir unter Phänomenalismus ganz allgemein ein Theorem verstehen, das da behauptet, daß unsere Erkenntnis nie zu einer adäquaten Erfassung der Dinge an sich gelangen könne, so hat der Liebmannsche Phänomenalismus speziell die folgende Gestalt. Er sieht den Schleier der Maja in einer uns Menschen spezifisch eigentümlichen Organisation intellektueller Art, die wir nie zu verleugnen vermögen. Im Grunde bedeutet der Liebmannsche Phänomenalismus, wie wir später näher sehen werden, einen für sein intellektualistisches System typischen Versuch, die Erfahrung, besonders die Sinnesempfindungen, zu rationalisieren und in Kategorien zu verwandeln.

Verstehen wir unter Rationalismus ferner ganz allgemein eine Theorie, die da behauptet, daß alle unsere wissenschaftlichen Grundbegriffe analog dem Verfahren der Mathematik „freie Schöpfungen“ (Dedekind) eines selbständigen, universalen Geistes sind, nach denen sich die Wirklichkeit zu richten habe, ja daß sie durch diese Funktionen überhaupt erst erzeugt werde, so läßt sich nicht leugnen, daß die rationalistische Denkart das stärkste Motiv im Philosophieren Liebmanns ist, wie er denn auch einmal mit Beziehung auf die Rationalisten geradezu direkt sagt: „Ich bin auch einer“ (A. S. 440).

So ſind alſo Phänomenalismus und Rationalismus die Grundpfeiler des intellektualiſtiſchen Syſtems Liebmanns. Wir werden uns bemühen, ſie in der nunmehr folgenden Darſtellung möglichſt rein herauszuarbeiten, wobei naturgemäß bei dem Problem der Erfahrung das Schwergewicht auf den Phänomenalismus, bei dem der Wiſſenſchaft dagegen auf den Rationalismus fallen muß.

II. Das Problem der Erfahrung.

a) Die Erkenntnisbedeutung der Sinnesempfindungen.

1. Darſtellung der Anſichten Liebmanns.

Kaum ein Problem hat eine ſo hervorragende Rolle in der Geſchichte der Philoſophie geſpielt wie das Problem der Sinnesempfindungen. Alle Stufen der Bewertung von der begeiſterten Aufnahme der durch ſie vermittelten Erkenntnis bis zur gründlichſten Verachtung dieſer haben ſie an ſich erfahren. Ja, man darf ruhig behaupten, daß ſich die Stellung eines Philoſophen am genaueſten beſtimmen läßt nach dem Wert, den er der ſinnlichen Erkenntnis beimißt. So können wir auch bei Liebmann von vornherein erwarten, daß der Rationalismus und Intellektualismus, den wir bei ihm vorzufinden behaupten, uns am eheſten in ſeiner Löſung des Problems der Sinnesempfindungen offenbar werden wird.

Die „naive“ Auffaſſung von dem Erkenntniswert der Sinnesempfindungen, die auch die des praktiſchen Lebens iſt, iſt feſt davon überzeugt, daß die Sinnesempfindungen uns der Realität der Außenwelt verſichern, daß alle echte Wirklichkeit uns durch ſie vermittelt wird.

Von dieſer Auffaſſung weicht Liebmann vollſtändig ab. Er leugnet nicht, daß es ſo etwas wie eine von uns völlig unabhängige tranſzendente Welt geben kann. So viel iſt aber für ihn ſicher, daß wir von ihr nichts wiſſen können. Namentlich ſind die Empfindungen vollkommen unfähig, uns irgendwelche Realität direkt ſo, wie ſie an ſich iſt, erleben zu laſſen. Alles, was wir ſinnlich wahrnehmen, iſt bereits von „dem Schlangen-

ſchweif des Menſchlichen“ (James) berührt. Wir erkennen in gewiſſem Sinne immer nur uns ſelber. „Wir kommen nie und nimmer aus unſerer individuellen Vorſtellungsſphäre heraus; ſelbſt wenn wir etwas von uns Unabhängiges, außerhalb unſerer ſubjectiven Vorſtellung Reales annehmen, ſo iſt uns doch dies abſolut Reale auch wieder nur als unſere Vorſtellung, als Gedankeninhalt gegeben, und ſeine abſolute Exiſtenz als unſer Begriff. ... Allein, was folgt hieraus? Offenbar keineswegs, daß es keine vom vorſtellenden Subject unabhängige Exiſtenz gibt, ſondern nur, daß das Subject ſie nicht direkt auffaſſen, ſie nicht anders als durch das intellektuelle Medium ſeiner ſubjektiven Gedanken imaginieren, fingiren, denken, erkennen, vielleicht auch nicht erkennen kann. ... Gerade deshalb, weil in der That kein vorſtellendes Subject aus der Sphäre ſeines ſubjectiven Vorſtellens hinauskann; gerade deshalb, weil es nie und nimmermehr mit Überſpringung des eigenen Bewußtſeins, unter Emancipation von ſich ſelber, dasjenige zu erfaſſen und zu conſtatiren im Stande iſt, was jenſeits und außerhalb ſeiner Subjectivität exiſtiren oder nicht exiſtiren mag; gerade deshalb iſt es ungereimt, behaupten zu wollen, daß das vorgeſtellte Object außerhalb der ſubjectiven Vorſtellung nicht daſei“ (A. S. 28).

Das iſt offenbar vollendeter Phänomenalismus. Es wird die Exiſtenz einer von uns völlig unabhängigen Welt nicht geleugnet, aber wir wiſſen nichts von ihr. Sie kann uns alſo völlig gleichgültig bleiben. So kann Liebmann direkt ſagen: „So iſt die empiriſche Natur ein Sekret unſeres Geiſtes“ (Ü. o. A. S. 182).

Ferner heißt es A. S. 36: „Zunächſt ſei conſtatirt, daß der allgemeine Satz ‚Die empiriſche Welt iſt nur Phänomen‘ unter die Gemeinplätze der Philoſophie gerechnet werden darf.“ Zur Erläuterung dieſes Satzes heißt es dann A. S. 37: „Der Sinn des Satzes iſt klar, wie der Begriff des Phänomens. Phänomen heißt ein ſolches Etwas, dem keine abſolute oder transſcendente, ſondern nur eine relative und bedingte Realität zukommt, welche nämlich nur für unſer Bewußſein, unſere Intelligenz, unſere Sinnlichkeit daiſt, alſo bei etwaniger Aufhebung jeder uns homogenen Intelligenz ihre Realität einbüßt und aus dem

Daſein verſchwindet. In dieſem Sinne ... iſt die geſamte empiriſche, d. h. ſinnlich wahrnehmbare Natur ein ſenſuales Phänomen in genere.“

In Anbetracht der Wichtigkeit der Sache, und um zu zeigen, daß der hier zum Ausdruck kommende Phänomenalismus immer ein weſentliches Beſtandſtück der Liebmannſchen Erkenntnistheorie geweſen iſt, führen wir noch einige Zitate aus ſeinen reifſten philoſophiſchen Arbeiten, den „Gedanken und Tatſachen“ an. Da heißt es z. B. G. I S. VI/VII: „Der Kerngedanke dieſer Weltauffaſſung beſteht, lakoniſch ausgeſprochen, in der fundamentalen, aber ſpät gewonnenen Einſicht, daß der Menſch Alles ſchlechthin nur in dem Medium des menſchlichen Bewußtſeins erkennt, daß mithin auch alle Philoſophie, wie überhaupt alle Wiſſenſchaft ſich immer nur innerhalb der Sphäre menſchlicher Gedanken und menſchlicher Vorſtellungen bewegen kann und dieſe Sphäre niemals und unter keinen Umſtänden zu überſchreiten vermag ... welches Bewußtſein daher die Urthatſache κατ' ἐξοχήν genannt werden muß. Wohl gemerkt: nicht etwa die Welt, ſondern unſer Bewußtſein iſt die Urthatſache. ... Wovon ſollte und könnte denn auch wohl der Menſch ſprechen, außer von menſchlichem Bewußtſeinsinhalt? Enthält nicht ſchon der bloße Gedanke, ja der leere Wunſch, von etwas Anderem wiſſen und reden zu wollen, eine ganz greifbare contradictio in adjecto? Denn wie wir die Farben nur im Lichte ſehen, ſo erkennen wir die Welt nur im eigenen Bewußtſein; und was bei Aufhebung jedes menſchlichen Bewußtſeins überhaupt als Reſt zurückbleiben würde, iſt für uns ein völlig unbekanntes, unfaßbares Etwas oder Nichts, eine abſolute Finſternis, eine undurchdringliche myſtiſche Nacht, bevölkert von den Phantaſiegeſchöpfen der ſubjectiven Einbildungskraft und von hypoſtaſirten Gedankendingen der dogmatiſchen Metaphyſik.“ Ebenſo G. II S. 3: „Bewußtſein, welches das Urſprüngliche, die Urthatſache κατ' ἐξοχήν iſt;“ Ferner G. II S. 4: „Der Menſch iſt dasjenige Weſen, welches der Welt, nämlich der uns Allen allein bekannten, allein gegebenen Welt, als ihre unumgängliche Vorausſetzung zu Grunde liegt. Er iſt das unentbehrliche Correlatum oder das Complementum Possibilitatis der empiriſchen Welt.“

Das dürfte genügen, um unsere Behauptung, Liebmann vertrete einen Phänomenalismus in dem von uns oben (S. 5) definierten Sinne, hinreichend sicherzustellen. Wir haben nunmehr den näheren Gründen nachzuforschen, die ihn zu dieser Stellungnahme veranlaßt haben.

Soviel ist von vornherein sicher: Wenn irgendwo, so kann uns die schlichte, durch keine Reflexion entstellte Realität, die Wirklichkeit des einfachen Erlebens, nur in den Sinnesempfindungen gegeben sein. Wir haben uns also, wenn wir Liebmanns Phänomenalismus verstehen wollen, zu fragen: Was hat Liebmann dazu veranlaßt, den Empfindungen den Realitätscharakter in obigem Sinn abzusprechen?

Da kommen für ihn nun zwei Motivreihen in Betracht. Zunächst eine negative, nämlich seine Bekämpfung des Kantischen „Ding an sich", die er in so schneidiger Weise in seinem berühmten Jugendwerk, der Abhandlung über „Kant und die Epigonen", durchgeführt hat. In dieser Schrift versucht er bekanntlich nachzuweisen, daß das Scheitern der ganzen großen spekulativen Epoche der deutschen Philosophie nach Kant einzig und allein darauf zurückzuführen sei, daß die „Epigonen" sämtlich den Urfehler Kants, eben die Annahme eines „Dinges an sich", wiederholt haben. Deshalb mußte sie scheitern, und deshalb müssen wir, wenn wir endlich zu einer brauchbaren Erkenntnislehre gelangen wollen, einmal zu Kant zurückkehren, dann aber vor allem den historischen Kant von seinem Grundirrtum säubern und auf diesem Grunde endlich ein neues, sicheres Erkenntnissystem errichten. Im „Ding an sich" aber sieht er den fundamentalen Irrtum Kants. Es ist ein „fremder Blutstropfen im echten Kritizismus", ein Unbegriff, ein „hölzernes Eisen", ein „Asylum ignorantiae" usw. Wenn es aber kein „Ding an sich" gibt, so gibt es in der Welt nur Erscheinungen, und wir haben den reinen, ungetrübten Phänomenalismus wieder. Es ist also einmal die Frucht seiner historisch-kritischen Kantstudien, die Liebmann dem Phänomenalismus in die Arme geführt hat.

Die gleiche Wirkung, aber in mehr positiv begründender Weise, hat eine zweite Motivreihe auf Liebmann gehabt. Das ist der Wert, den er dem Gesetz der spezifischen Sinnesempfindungen

von Johannes Müller beilegt. Aus diesem Gesetz glaubt nämlich Liebmann unbedingt den Schluß ziehen zu müssen, daß die Sinnesempfindungen vollkommen von der menschlichen, physiologischen Organisation abhängig sind, daß also etwa Wesen mit anderen Leibern auch ganz andere Empfindungen haben müssen wie wir. Somit können die Empfindungen uns nie die Dinge vermitteln, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Das Müllersche Gesetz ist also der beste Beweis für die Richtigkeit des Phänomenalismus. Zweierlei, so sagt Liebmann, sei durch dies Gesetz festgestellt: „Erstens, daß völlig disparate Sinnesreize trotz ihrer Verschiedenheit doch von uns als gleichartig empfunden werden, wenn ein und derselbe Sinn von ihnen affiziert wird. Zweitens, daß ein und derselbe Sinnenreiz trotz seiner Identität von uns völlig verschieden empfunden wird, wenn er das eine Mal diesen, das andere Mal einen anderen Sinn affiziert“ (A. S. 40/41). „Genug, die Qualität der Empfindung ist nicht eine Eigenschaft des empfundenen Objekts, sondern eine Modifikation der empfindenden Sinnlichkeit“ (A. S. 41). Damit ist also für Liebmann die Wahrheit des Phänomenalismus bewiesen. Die Empfindungen liefern uns also nicht die einfache, schlichte Wirklichkeit an sich, sondern eine bereits menschlich zurechtgestutzte. So sind die Empfindungen kein bloß passives Erleben, es ist in ihnen vielmehr, wenn auch meist unbewußt, eine spontane logisch-kategoriale Denkfunktion tätig. Somit erstreckt sich für Liebmann die Logik, das Gebiet kategorialer Denkfunktionen, schon in das Problem der Erfahrung, speziell der Sinnesempfindungen, hinein. Die uns gegebene Wirklichkeit ist bereits ein Produkt des Denkens. Daß das eine Rationalisierung des Problems der Sinnesempfindungen bedeutet, ist wohl klar. Liebmanns Phänomenalismus hat also in seinem intellektualistischen Gesamtsystem die interessante Aufgabe zu erfüllen, die Rationalisierung der Erfahrung, der Erlebniswirklichkeit, des also an sich Irrationalen, zu besorgen. Hier können wir auf eine sehr instruktive Differenz zwischen Liebmann und der Marburger Schule, der Hochburg des modernen Rationalismus, hinweisen. Die Marburger haben sich wohlweislich davor gehütet, die Sinnesempfindungen zu Kategorien zu machen, also das Irrationale zu rationalisieren. Für

sie sind die Empfindungen die nur in unendlichem Erkenntnisprozeß zu rationalisierende Aufgabe des rationalen „metakosmischen" Bewußtseins, während für Liebmann die Empfindungen sehr wesentliche Bestandteile kategorialer Art jenes Universalgeistes sind, also mit zu rationalisieren haben. Was freilich nun das zu rationalisierende x ist, wenn die Empfindungen hierfür nicht mehr in Betracht kommen, darüber hat Liebmann sich nicht geäußert. Der angegebene Unterschied zwischen den Marburgern und unserem Autor ist, wie man sieht, sehr bedeutsam. Liebmann gelangte auf Grund seiner Position zum Phänomenalismus, während die Marburger diese Klippe vermieden haben. Ob sie freilich durch ihre Auffassung der Empfindungen als Aufgabe oder Vorwurf des Denkens dem Erfahrungsproblem, insbesondere der Erkenntnisgeltung der Empfindungen, vollauf gerecht werden können, das dürfte immerhin noch ziemlich zweifelhaft sein. Höchstwahrscheinlich werden die Empfindungen in den verschiedenen Wissenschaften recht verschiedene Bedeutung besitzen.

Wenn wir nunmehr zu Liebmann zurückkehren, so dürfen wir zusammenfassend sagen: In der Auflösung des Problems der Sinnesempfindungen hat Liebmann einen völligen Rationalismus bewiesen. Wir werden auch weiterhin sehen, daß diese Denkweise die hervorstechendste Eigenart des Liebmannschen Systems ausmacht. Er führt schließlich zu einer vollkommen intellektualistischen Lebensanschauung.

2. Kritisches.

Was zunächst die negative Begründung des Phänomenalismus durch die Kritik des Kantischen „Dinges an sich" betrifft, so läßt sich hierzu folgendes bemerken. Das „Ding an sich" hat bei Kant recht verschiedene Bedeutung, einen Punkt, den Liebmann in „K. u. d. E." nicht beachtet hat. Diejenige Form des „Dinges an sich", die Liebmann bekämpft, wird von Kant gelegentlich auch verworfen.[1]) Kant ist sich darüber allerdings nicht ganz einig.

[1]) Die Fehlerhaftigkeit in der Bekämpfung des „Dinges an sich" seitens Liebmann in „K. u. d. E." hebt auch Falckenberg hervor. Gesch. d. n. Ph. 7. Aufl. S. 342.

Jedenfalls ist die Revision, die Liebmann damit an Kant vornimmt, nicht von erheblicher Bedeutung. Es gibt sicherlich eine Bedeutung des „Dinges an sich", die für das Kantische System schlechterdings unentbehrlich ist. Das ist seine moralische Bedeutung, das „Ding an sich" als Noumenon. Diejenigen, die das „Ding an sich" durchaus aus dem Kantischen System eliminieren wollen, müssen sich bewußt sein, daß sie damit den moralisch-metaphysischen Grundcharakter dieses Systems zersprengen. Ohne das „Ding an sich" wird das Kantische System aber jedenfalls nur einseitig-erkenntniskritisch umgebildet.

Jedenfalls ist es sicher — und das ist die Hauptsache —, daß das „Ding an sich" für die Frage des Phänomenalismus ziemlich nebensächlich ist. Sagt doch Liebmann auch selbst, wie wir oben sahen, daß die Existenz einer von uns völlig unabhängigen Welt sehr wohl möglich sei. Nur wüßten wir natürlich nichts von ihr. Diese Form des „Dinges an sich", die im großen und ganzen auch die Kantische ist, ist jedenfalls mit dem Phänomenalismus durchaus vereinbar, wenn nicht gar wesentlich für ihn. Das letztere gilt aber nur von dieser Form des Dinges an sich.

Die andere Art der Begründung des Phänomenalismus durch Liebmann, die durch das Müllersche Gesetz, ist indessen von erheblicherer, erkenntniskritischer Bedeutung. Man könnte tatsächlich glauben, daß mit diesem Gesetz der Phänomenalismus gesichert sei. Indessen ist das nicht so. Man muß sich vergegenwärtigen, daß das Müllersche Gesetz selbst seine ganz bestimmten erkenntniskritischen Voraussetzungen hat, daß es sich auf die Lockesche Lehre von den primären und sekundären Qualitäten und damit schließlich auf die mechanische Naturauffassung gründet. Und gerade diese Dinge sind es doch, die beim Phänomenalismus selbst in Frage stehen. Man begeht also einen verhängnisvollen circulus vitiosus, wenn man das Müllersche Gesetz von seiner psychophysiologischen Grundlage ablöst und zum logischen Grundgesetz hypostasiert. Somit ist der Phänomenalismus, weil durch das Müllersche Gesetz nicht zu stützen, in sich selbst zusammengebrochen.

In Wahrheit bleibt es also dabei: „Das naturhafte Sein

mit seinen zeiträumlichen Beziehungen und seinen mechanischen Ordnungen ist nicht bloß ein Vorstellungsgewebe, das sich durch spätere Bearbeitung verwandeln ließe, um sich schließlich ganz aufzulösen, sondern es erweist seine Existenz und Macht gegen alle Vorstellung, ja alles Tun, es erweist sie vornehmlich dadurch, daß es nicht bloß als Gegenstand der Beobachtung draußen liegt, sondern sich weit in die Innenwelt hineinerstreckt und hier mit dem mentalen Geschehen hart zusammenstößt ....., unser Leben behält eine Zweiheit, einen doppelten Ausgangspunkt der Wirklichkeit." [1])

Notwendig müssen alle Versuche, das an sich Irrationale völlig zu rationalisieren von vornherein fehlschlagen. In den Sinnesempfindungen liegt nun einmal ein Wirklichkeitsanspruch, den wir als solchen schlechterdings hinnehmen müssen. Etwas anderes ist natürlich die Frage, wie weit die einzelnen Wissenschaften von der ihnen durch die Sinnesempfindungen gelieferten Wirklichkeit Gebrauch machen können. Das ist aber sicherlich bei den einzelnen Wissenschaften in sehr verschiedenem Grade der Fall, so daß sich diese Frage keinesfalls so in Bausch und Bogen erledigen läßt, wie der Phänomenalismus und — in allerdings ganz anderer Weise — die Marburger Schule es versuchen. Von den Empfindungen läßt sich jedenfalls der irrationale Charakter nicht trennen.

3. Die Sinnesempfindungen bei Liebmann und Kant.

Vom Rationalismus aus sind, wie wir sahen, zwei Wege möglich, das Problem der Sinnesempfindungen zu lösen. Einmal, man rationalisiert die Empfindungen, macht sie zu kategorialen Denkfunktionen, dann gelangt man mit Notwendigkeit zum Phänomenalismus. Diesen Weg ist konsequent Liebmann gegangen. Er hat, wie bemerkt, seine unlösbare Schwierigkeit darin, daß er das Unmögliche möglich machen will, indem er das von Natur Irrationale zu rationalisieren versucht. Das geht dann natürlich nicht ohne gewisse Gewaltsamkeiten ab.

---

[1]) Eucken, Einheit des Geisteslebens S. 279.

Der andere Weg ist der, den Sinnesempfindungen als Erkenntnismitteln überhaupt jegliche Bedeutung abzusprechen, sie nur als Erkenntnisaufgabe zu fassen. Er ist von der Marburger Kantschule gegangen und hat, wie betont, den großen Vorzug, die Klippe des Phänomenalismus zu vermeiden. Daß er gleichwohl auch seine Schwierigkeiten hat, indem er dem Erlebnischarakter der Sinneswirklichkeit nicht gerecht wird, darauf wiesen wir oben schon hin. Er stellt gewissermaßen den Grenzfall des Phänomenalismus dar, den Punkt, wo dieser aufhört, Phänomenalismus zu sein.

Bei Kant finden sich beide Formen des Rationalismus. Er hat zwischen beiden ein Kompromiß geschlossen, demzufolge er natürlich keinen dieser beiden Wege hat zu Ende gehen können. Das kommt in seiner vollkommen dogmatischen, also unbeweisbaren Lehre von der Materie und der Form als Faktoren der Erkenntnis zum Ausdruck.

Zunächst der Phänomenalismus. Es kann gar kein Zweifel darüber herrschen, daß Raum und Zeit ihrem Erkenntnischarakter nach vollkommen mit den Sinnesempfindungen auf gleicher Stufe stehen, daß sie in ihrer Gesamtheit das Problem der Erfahrung ausmachen. Das hat Liebmann auch sehr wohl gesehen und dadurch zum Ausdruck gebracht, daß er in seinem Phänomenalismus nicht wie Kant bei Raum und Zeit stehen blieb, sondern ihn konsequent auch auf die Sinnesempfindungen ausdehnte. Insofern ist Liebmann bei weitem der konsequentere Phänomenalist als Kant. Kant machte aber einen Schnitt zwischen Empfindungen einerseits und Raum und Zeit andererseits. Die ersteren waren ihm die uns gegebene Erkenntnismaterie, die letzteren aprioriſch-kategoriale Formen. Das hat natürlich seinen tieferen Grund darin, daß er den aprioriſch-synthetischen Charakter der Mathematik retten wollte.[1]) Dieser Eifer für die rationale Seite der Raum- und Zeitempfindungen machte ihn blind gegen deren gleichwohl vorhandene irrationale Empfindungsnatur. Kurz, dieser Schnitt zwischen Sinnesempfindungen einerseits und Raum und

[1]) Auf diesen Punkt der Kantischen Empfindungslehre weist auch Petzoldt hin. Das Weltproblem S. 185. Anmerkung.

Zeit andererſeits iſt wohl kaum aufrechtzuhalten. Sie ſtehen vollkommen auf gleicher Stufe und haben beide ihre rationale oder beſſer rationaliſierte Seite und ihre irrationale Erfahrungsnatur. Sah Kant beim Erfahrungsproblem ſchon in Raum und Zeit nur deren rationaliſierte Seite, ihre Bedeutung als ſogenannte wiſſenſchaftliche Erfahrung, ſo wäre es nur konſequent geweſen, in den Empfindungen auch nur das Rationale zu ſehen. Dann aber wäre er, wie Liebmann, unbedingt zum vollkommenen Phänomenalismus gelangt. Liebmann iſt hier, wie geſagt, der konſequentere von beiden. Für ihn ſind die Sinnesempfindungen genau ſo gut kategoriale Funktionen wie das, was man ſonſt gewöhnlich als Kategorien bezeichnet.

Darin liegt dann natürlich die Schwierigkeit, auf die wir oben auch ſchon hingewieſen haben, daß in der Erkenntnis nur noch rationaliſierende Funktionen vorhanden ſind, aber kein Etwas mehr, das rationaliſiert werden kann. Dieſe Schwierigkeit haben Kant und die Marburger empfunden. Die Marburger gelangten ſo zu der bereits ſkizzierten und in ihrer Art vortrefflichen Poſition, während Kant in das Erfahrungsproblem ſeinen unnatürlichen Schnitt macht und in den Empfindungen nur Materie, in den Anſchauungsformen nur aprioriſche Funktionen von unbedingter Allgemeingültigkeit ſah.

Dadurch daß Liebmann die Kantiſche Lehre von der Form und der Materie der Erkenntnis nicht teilt, ſondern ſozuſagen nur Formen in der Erkenntnis ſieht, iſt natürlich zugleich eine grundverſchiedene Auffaſſung vom Weſen der Kategorie bedingt. Für Kant ſind die Kategorien nur Formen, die die primäre, durch die Sinne gelieferte Erfahrung, zur ſekundären, „wiſſenſchaftlichen“ umwandeln. Für Liebmann dagegen ſind die Kategorien erzeugende Denkfunktionen, Glieder eines überragenden „metakosmiſchen“ Weltprozeſſes, die alle echte Wirklichkeit erſt zuſtande bringen. Natürlich iſt damit nicht geſagt, daß Peter oder Paul durch ihr Denken die Welt erſchaffen, ſondern nur, daß Peter und Paul, wenn ſie wiſſenſchaftlich denken, Anteil haben an der abſoluten Weltintelligenz, für die allein, wie für den Gott Spinozas, Denken und Erzeugen der Wirklichkeit identiſch ſind.

Alles in allem haben wir ſomit geſehen, daß zwiſchen Lieb-

mann und Kant beim Problem der Sinnesempfindungen recht bedeutende Differenzen vorliegen, daß Liebmann Kant ganz gewaltig umgebildet hat. Liebmann ist hier bei weitem der konsequentere Phänomenalist.

b) Das Raumproblem.

1. Darstellung.

Das Raumproblem hängt auf das innigste mit dem Problem der Sinnesempfindungen zusammen. Das hat auch Liebmann vollkommen erkannt, denn, wie wir sahen, macht er den Kantischen Schnitt durch das Erfahrungsproblem nicht mit. Ganz allgemein läßt sich die Frage, die Liebmann hier beschäftigt, so formulieren: In welchem Verhältnis steht der Raum zu den Sinnesempfindungen?

Liebmann hat sich seinerzeit ein großes Verdienst damit erworben, daß er die erkenntniskritische Seite des Raumproblems scharf von der psychologischen gesondert hat. Die erkenntnistheoretische Untersuchung stellt den Wirklichkeitscharakter des Raumes in Frage, während die Psychologie die Wirklichkeit des Raumes gar nicht antastet, ja sie direkt voraussetzen muß. Die Psychologie des Raumes beschäftigt sich nur mit der Frage, „wie im einzelnen Individuum das Raumbewußtsein empirisch entsteht und sich bis zur vollkommensten räumlichen Orientierung in der Welt heran entwickelt ...“ „Sie muß im wesentlichen auf eine Theorie des objektiven Sehens und objektiven Tastens hinauslaufen“ ... und „setzt bei ihren Betrachtungen naturgemäß die (empirische) Realität des Raumes schon voraus ...“ (G. II, 1 S. 20/21).

Diese aber, d. h. wie sie zu denken sei, ist gerade das Problem der transzendental-philosophischen Erörterung der Raumfrage. Hier handelt es sich um den Raum als „erfahrungsbedingendes Fundament des empirischen Weltbildes“, d. h. um die Frage, ob und wie er als Kategorie — im allgemeinsten Sinne des Wortes, der auch das Moment der Anschaulichkeit einschließt — zu fassen ist.

Des näheren läßt sich die erkenntniskritische Raumfrage in die zwei Sonderfragen zerlegen; erstens: Worin besteht das Wesen

des Raumes, wie faſſen wir ihn auf, wie iſt er uns gegeben, bevor wir an irgendeine wiſſenſchaftliche Verarbeitung ſeiner Charaktere gehen? Es handelt ſich hier, modern geſprochen, um eine phänomenologiſche Analyſe des Raumes. Die zweite Frage iſt die: Wie läßt ſich der Raum begrifflich-wiſſenſchaftlich, alſo für die Sonderzwecke der oder jener Wiſſenſchaft faſſen?

Die erſte Frage hat Liebmann folgendermaßen gelöſt. Der Raum iſt für Liebmann ganz analog den Sinnesempfindungen ein Erzeugnis, ein Werk der metakosmiſchen Weltintelligenz. Dieſe erſchafft in ununterbrochener Tätigkeit aus ſich heraus das, was uns als empiriſche Natur entgegentritt. Wie wir ſahen, iſt Liebmann zu der Annahme des welterzeugenden Weſens durch ſeinen Phänomenalismus gezwungen. Alle unſere Wirklichkeit iſt für ihn identiſch mit Bewußtſeinswirklichkeit. Unſer Bewußtſein allein iſt die „Urtatſache κατ' ἐξοχήν". Da aber das individuelle Bewußtſein nicht imſtande iſt, die geſamte Wirklichkeit zu erzeugen, ſo kann das nur von einem übergreifenden, metakosmiſchen, göttlichen Intellekt geleiſtet werden, und unſer individuelles Erkennen beſteht in einem Anteilhaben an dieſem göttlichen Intellekt. Der Raum iſt alſo wie die Sinnesempfindungen eine Denkfunktion dieſes Intellekts. Das beweiſt Liebmann ſehr einfach dadurch, daß er darauf hinweiſt, daß wir keine andern als ſinnlich erfüllten Räume kennen. „Der . . . Raum . . . iſt zunächſt ein ſinnlich wahrgenommer, geſehener, gefühlter Raum. Mittels und in der ſinnlichen Anſchauungstätigkeit entſteht für das vorſtellende Subjekt das bewußte Anſchauungsbild des Raumes mit allen ſeinen immanenten Eigenſchaften und Geſetzen" (A. S. 47). Die hierbei weſentlich in Betracht kommenden Sinne, „ohne deren Wirkſamkeit eine artikulierte Raumvorſtellung ſchwerlich ins menſchliche Bewußtſein treten würde", ſind offenbar das Geſicht und der Taſtſinn. „Wenn wir nur hörten oder gar nur röchen, wo bliebe und was wäre dann für uns der Raum!" (A. S. 48). Da nun aber ohne Zweifel der Taſtſinn „eine mehr ſekundäre oder ſekundierende Rolle ſpielt", ſo kommt als Schöpfer unſerer Raumanſchauung vor allem der Geſichtsſinn in Betracht. „Der empiriſche Raum iſt κατ' ἐξοχήν unſer Sehraum oder Geſichtsraum. Durch Sehen und im Sehen konſtruiert unſer An-

ſchauungsvermögen ſich jenes nach drei Dimenſionen ins unendliche ausgedehnte Kontinuum, worin uns die Außenwelt erſcheint. Und in den Geſichtsraum trägt jeder Sehende den Inhalt und das Objekt der Perzeptionen aller übrigen Sinne ein, wie der Maler ſeine Farben und Geſtalten auf die Leinwand, wie die Stickerin ihr Muſter in den Stickrahmen“ (A. S. 48).

Die Raumfunktion liegt alſo vollkommen im Bereich der ſinnlichen Denkfunktionen des Univerſalgeiſtes. Sie iſt in erſter Linie ein Werk des Geſichtsſinnes. So beherrſcht der Phänomenalismus auch vollkommen die Raumphiloſophie Liebmanns.

Nun ſind aber Räumlichkeit und Geſichtsſinn nicht identiſch. Liebmann hat alſo noch die Frage zu beantworten, wodurch ſich beide unterſchieden. Was ſondert die Raumkategorie von den andern Kategorien des Geſichtsſinnes, als z. B. den Farben? Oder in Liebmanns Terminologie geſprochen: „Was heißt objektives Sehen?“ Darauf antwortet Liebmann: „Objectives Sehen iſt derjenige Act unſerer Intelligenz, durch welchen der Inhalt unſerer Geſichtsempfindungen localiſirt und objectivirt wird. Das empfundene Helle, Dunkle und Farbige, welches an ſich ebenſo ſubjectiv iſt, wie die Empfindungen von Kopfſchmerz, Zahnweh u. dergl. m., wird durch unſere Intelligenz nach rechts, links, oben, unten uſw. verlegt, gewinnt damit für uns eine gegenſtändliche Bedeutung, indem es ſich von der Individualität des anſchauenden Subjects loslöſt; und hieraus entſpringt, mit Fichte zu reden, im Ich ein Nicht-Ich; es entſpringt im ſubjectiven Bewußtſein das räumliche Anſchauungsbild einer ſichtbaren Außenwelt voll heller und ſchattiger, verſchieden gefärbter Objecte in der Nähe und Entfernung. Nun, vermöge jenes wunderbaren Actes unſerer Intelligenz wölbt ſich in unſerem Bewußtſein der blaue Himmel droben und umgibt uns eine bunte, geſtaltenreiche Natur. Durch denſelben Act ſchweben uns die Nachbilder der Sonne oder der complementären Farben vor dem geblendeten oder einſeitig überreizten Auge; durch ihn entſtehen bei der Localiſation und Objectivirung krankhafter, anomaler, entoptiſcher Geſichtsempfindungen täuſchende Hallucinationen. Schein und Wirklichkeit (nämlich empiriſche) entſtammen derſelben Mutter, unſerer Intelligenz, und tragen von ihrer gemeinſamen Abſtammung her den gemeinſamen Charakter

der Phänomenalität. Beide gebiert unſere Intelligenz“ (A. S. 49). „In Summa: Der empiriſche Anſchauungsraum mit der empiriſchen Sinnenwelt darin iſt ein Erzeugniß unſerer Intelligenz, iſt das *große optiſche Geſamtphänomen* in unſerem ſinnlichen Bewußtſein“ (A. S. 52/53). Es muß alſo zu der bloßen Geſichtsempfindung noch ein beſonderer Akt jener Intelligenz hinzukommen, damit eine Raumvorſtellung zuſtandekomme. Das alſo iſt es, was ſie von der bloßen Sinnesempfindung unterſcheidet. Daß der Raum ein Produkt der Lokaliſationstätigkeit des tranſzendentalen Subjekts iſt, das ſteht nunmehr feſt.

Die Lokaliſation geht nun natürlich vollkommen geſetzmäßig vor ſich. Welches iſt nun das die Raumlokaliſation beherrſchende Grundgeſetz? Es handelt ſich hier um die begriffliche Faſſung des Raumes. Damit kommen wir zu der oben gekennzeichneten, zweiten Frage des erkenntnistheoretiſchen Raumproblems, die von Liebmann folgendermaßen gelöſt wird: „Das herrſchende Grundgeſetz iſt für uns ..., kurz geſagt, der Euklidiſche Raumtypus“ (G. II, 1 S. 22/23). Die in Euklids Axiomen niedergelegte Geſetzmäßigkeit iſt alſo das Lokaliſationsgeſetz unſerer Raumanſchauung. Sie iſt es deshalb, weil ihr allein eine „apodiktiſche Gewißheit, eine unerſchütterliche Anſchauungsnotwendigkeit“ zukommt.

Das *Reſultat* unſerer bisherigen Unterſuchung können wir kurz folgendermaßen zuſammenfaſſen: Wie die Sinnesempfindung, ſo iſt auch unſere Raumanſchauung ein Produkt der kategorialfunktionalen Tätigkeit des tranſzendentalen Bewußtſeins, alſo eines über die Individuen hinübergreifenden, d. h. „tranſzendentalen“, kosmiſchen Denkprozeſſes. Liebmanns Raumanſchauung paßt vollkommen in ſeine phänomenaliſtiſche Geſamtanſicht von der Erfahrung; und eine notwendige Folge des rationaliſtiſchen Phänomenalismus iſt eben jene intellektualiſtiſche Metaphyſik, die in der Hypoſtaſierung einer intellektuellen Weltnormalintelligenz gipfelt.

2. Kritik.

Wenn wir uns nun einer kurzen Kritik der Raumphiloſophie Liebmanns zuwenden, ſo dürfen wir dabei nicht vergeſſen, daß

in Liebmanns Arbeiten eine Fülle von Gedanken vorhanden ist, die die philosophische Axiomatik der Einzelwissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften, nicht unbeträchtlich gefördert haben. So war Liebmann einer der ersten, die das Problem der „Metageometrie“ von seiner philosophischen Seite zu bewältigen versucht haben. Damit hat er nicht wenig zu der modernen Umgestaltung der theoretischen Physik beigetragen.

Was nun aber die eigentlich philosophische Seite seiner Raumphilosophie anbetrifft, so können wir nicht umhin, sie ebenso unzulänglich zu finden wie seine Philosophie der Sinnesempfindungen. Die Kritik, die wir am Phänomenalismus Liebmanns geübt haben, erstreckt sich auch auf seine Raumlehre, die ja nur eine konsequente Fortführung seines Phänomenalismus ist.

Die Frage endlich, ob das Euklidische Axiomensystem als eine adäquate Wiedergabe unserer Raumlokalisation angesehen werden könne, gehört schon nicht mehr in das Gebiet der Erkenntnistheorie. Darüber kann nur die Geometrie als die allein zuständige Spezialwissenschaft bestimmen. Wir persönlich halten dafür, daß die von Kinkel[1]) an der Liebmannschen Raumlehre geübte Kritik durchaus gerechtfertigt ist.

3. Liebmann und Kant.

In der Lösung des Raumproblems könnte man Liebmann noch für einen ziemlich „getreuen Kantianer“ ansehen. Beide haben miteinander gemein, daß sie den Raum für eine apriorische Funktion des Weltintellekts ansehen. Beide legen auch auf das Moment der Anschaulichkeit des Raumes ein solches Gewicht, daß der Euklidische Raum für sie der Raum schlechthin ist. In der Tat wird man dieses starre Festhalten Liebmanns an der Anschaulichkeit des Raumes für eine Folge des Kantischen Einflusses halten müssen.

Dennoch aber weicht Liebmann in der Raumphilosophie sehr bedeutend von Kant ab. Für Kant ist der Raum die Form unserer äußeren Anschauung. Diese Auffassung hat Liebmann prinzipiell überwunden dadurch, daß er die Lehre von der Materie

[1]) Im Liebmann-Festheft der Kantstudien.

und der Form der Erkenntnis aufgegeben hat, wenn er auch faktisch sich nicht völlig von ihr hat befreien können, wie ja aus seinem unbedingten Festhalten an dem Moment der Anschaulichkeit unzweifelhaft hervorgeht.

Somit stimmen Liebmann und Kant eigentlich nur im Ergebnis ihrer Raumphilosophie überein. Die Begründung ist bei ihnen sehr verschieden. Diese Differenz rührt letzten Endes daher, daß beide eine grundverschiedene Auffassung vom Wesen der Kategorie haben. Für Kant ist die Kategorie eine Form der Verarbeitung der Materie, ein Schema, in das diese hineingepreßt wird; für Liebmann dagegen ist die Kategorie eine metakosmische Funktion, die die Wirklichkeit erkennt, indem sie sie hervorbringt. Bei Kant haben wir somit einen empiristisch eingeschränkten Rationalismus, bei Liebmann dagegen einen reinen, uneingeschränkten Rationalismus. Sein Phänomenalismus ist, wie wir sahen, nur eine Bestätigung seines Rationalismus. Er hatte speziell die Aufgabe, die Sinnesempfindungen rationalistisch zu bewältigen.

C. Das Zeitproblem.

1. Darstellung.

Bei der Darstellung der Liebmannschen Lösung des Zeitproblems können wir vollkommen analog unseren Erörterungen über das Raumproblem verfahren. Das Resultat ist hier ebenfalls das gleiche.

Wiederum zerfällt die Erkenntnistheorie der Zeit in die zwei Teilfragen, erstens: Was ist die Zeit ihrem Wesen, ihrem Erlebnischarakter nach? und dann: Wie läßt sie sich begrifflich-wissenschaftlich, also für gewisse Sonderzwecke fassen?

In erster Hinsicht ist nun zunächst darauf hinzuweisen, daß wir nur sinnlich erfüllte Zeit wahrnehmen. „Nun bedenke man zunächst, daß wir niemals leere, sondern stets erfüllte Zeit wahrnehmen. Wahrnehmbar ist sie an konkreten Veränderungen so wie der Raum durch Raumerfüllung. Was den Raum erfüllt, ist Materie, was die Zeit erfüllt, das Geschehen. Die bloße Zeit an sich, wenn man von allem und jedem Geschehen in ihr ab-

ſtrahiert, wäre, mild ausgedrückt, eine ganz unfaßbare, förmlich geiſterhafte Schattenexiſtenz“ (A. S. 106).

Indeſſen genügt das bloße Geſchehen an ſich noch nicht zur Veranlaſſung der Zeitwahrnehmung. Dazu muß noch ein weiteres kommen, nämlich die Tatſache, daß das Geſchehen nicht in unterſchiedsloſer Gleichförmigkeit verläuft, ſondern daß es Geſchwindigkeitsunterſchiede in ihm gibt. „Dieſer Unterſchied der Geſchwindigkeit des Geſchehens alſo, vermöge deſſen etwas relativ Beharrliches, relativ Ruhendes, relativ Unveränderliches ſich von ſchneller Veränderlichem, raſcher Bewegtem empiriſch unterſcheiden läßt, gibt uns die empiriſchen Indices für die Auffaſſung des Zeitverlaufs ab und zugleich Maßſtäbe für die Meſſung der ablaufenden und abgelaufenen Zeit. Geſetzt den Fall, es verliefe jedes natürliche Geſchehen mit genau derſelben Geſchwindigkeit, ſo würde innerhalb der Natur wenigſtens gar kein Zeitmaß vorhanden ſein ... Schnell und langſam gäbe es dann überhaupt nicht, und, in Ermangelung jedes objectiven Maßſtabes der Geſchwindigkeit, käme es genau auf Dasſelbe hinaus, ob man den ganzen anfangs- und endloſen Weltproceß als mit unendlicher Langſamkeit, oder als mit unendlicher Geſchwindigkeit ablaufend betrachtete. In dieſen beiden extremen Grenzfällen aber träte an die Stelle des Geſchehens Stillſtand ... Genug, die Welt wäre entzeitlicht“ (G. II, 1 S. 11/12).

Von allem Geſchehen aber erfahren wir nur durch unſere äußere und innere Wahrnehmung. Da betont Liebmann vor allem den Gehörsſinn als einen für die Zeitwahrnehmung eminent wichtigen. „Namentlich ſind es die Töne und die Muſik, die uns Zeitwahrnehmung und Zeitmaß aufnötigen und ad aures demonſtrieren, zu welchen ſich alſo der Gehörſinn ähnlich verhält wie das Geſicht zum Raume“ (G. II, 1 S. 9/10).

Wenn ſo die Zeitvorſtellung letztlich auf Sinneswahrnehmung zurückgeht, ſo iſt damit auch ihr aprioriſch-kategorialer Charakter dargetan, da ja für Liebmann alle Sinneswahrnehmung ihrem Weſen nach aprioriſche logiſche Denkfunktion iſt.

Es handelt ſich für uns nunmehr nur noch darum, die Zeitkategorie — den Terminus „Kategorie“ wieder im weiteſten Sinne, eben gleich aprioriſcher logiſcher Denkfunktion genommen — von den

übrigen Sinneskategorien zu trennen, ihre Besonderheit gegen diese hervorzuheben. Beim Raume war, wie wir gesehen haben, die Raumkategorie dadurch charakterisiert, daß zu der bloßen sinnlichen, hier vor allem optischen Raumwahrnehmung noch ein besonderer Lokalisationsakt des transzendentalen Bewußtseins, also jener „metakosmischen Universalintelligenz", hinzukam. Analog ist es auch bei der Zeit. Hier ist es auch wieder jenes Weltbewußtsein, das alle empirische Zeitwahrnehmung erst ermöglicht. Denn dieses selbst in seiner unveränderlich gleichbleibenden Identität ist die letzte Voraussetzung für jegliches Wissen von der Zeit. Denn wäre statt dieses transzendentalen Bewußtseinssubjektes „etwa ein solches Subjekt vorhanden, welches Moment für Moment im Augenblicksbewußtsein der jeweiligen Gegenwart völlig aufginge, sich, mit dem Wechsel der Wahrnehmungen selbst wechselnd, in immer ein anderes Subjekt umwandelte, also mit den Wahrnehmungen selbst immer in unaufhörlichem Entstehen und Verschwinden begriffen wäre, so würde wegen des gänzlichen Mangels an der Unterscheidung zwischen Früher und Später gar keine Zeit da sein" (G. II, 1 S. 14). Dieses transzendentale Ich also muß noch zu der bloßen Zeitwahrnehmung hinzukommen, damit die logische Denkfunktion, die Zeitkategorie, zustande kommt.

Es ist sehr darauf zu achten, daß dieses „transzendentale Ich" etwas Grundverschiedenes von dem individuellen, psychologischen Ich ist. Nur von ihm kann „ohne Übertreibung in einem gewissen Sinne" gesagt werden, „daß die materielle Substanz oder Materie ein Geschöpf dieses zeitsetzenden Ich sei" (G. I, 1 S. 15). Irgendein individuelles Ich, etwa das des „am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der Oberlausitz geborenen Johann Gottlieb Fichte", ist dazu natürlich nicht imstande. Transzendentalphilosophie und Psychologie sind eben grundverschiedene Dinge. Das transzendentale Ich aber ist, das dürfte inzwischen klar geworden sein, nichts anderes als das von uns bereits öfter erwähnte „metakosmische" Bewußtsein, das in ständigem apriorisch-logischen Funktionieren alle echte Wirklichkeit erzeugt. Und unser Erkennen ist nur ein „Partizipieren an diesem göttlichen Intellekt".

Nachdem wir nun festgestellt haben, worin Liebmann das Wesen der Zeit erblickt, wenden wir uns jetzt der zweiten erkenntnis-

kritiſchen Seite des Zeitproblems zu, nämlich der Frage: Wie iſt die Zeit begrifflich zu faſſen, damit den Bedürfniſſen einer Sonderdiſziplin, nämlich der Phyſik, genügt werde. Das iſt natürlich etwas anderes als unſere bisherige Erörterung. Da handelte es ſich um die Faſſung des Weſens der Zeit, was ſie iſt ganz abgeſehen von irgendwelchen beſonderen Zwecken. Jetzt aber treten ſolche auf, und ſo ſind wiſſenſchaftliche Faſſung der Zeit und philoſophiſche Faſſung der Zeit ſehr zu unterſcheiden. Der erſteren Art kann es mehrere gleichwahre nebeneinandergeben, da es ja verſchiedene Wiſſenſchaften mit verſchiedenen Zielen gibt. Von der letzteren gibt es aber, wenigſtens der idealen Forderung nach, nur eine.

Für die Zwecke der Wiſſenſchaft, natürlich in erſter Linie der mathematiſchen Phyſik, glaubt Liebmann nun, daß die Newtonſche Faſſung der Zeit als der „Idee der objektiven Möglichkeit eines Geſchehens und einer Sukzeſſion“ eine „theoretiſche Notwendigkeit“ ſei. Die Newtonſche „abſolute Zeit ... iſt ein theoretiſcher Machtſpruch, ein Poſtulat der mathematiſchen Vernunft. Will man nicht allen Boden unter den Füßen verlieren, will man nicht unſere phoronomiſchen Fundamentalbegriffe, Galileis lex inertiae, und die bekannten aprioriſchen Relationen zwiſchen Raum, Zeit, Geſchwindigkeit, Beſchleunigung, auf denen unſere geſamte mathematiſche Naturphiloſophie beruht, über den Haufen werfen, ſo ſieht man ſich, unter Abſtraktion von jedem empiriſchen Maßprinzip, genötigt zur Idee einer von allem Wechſel, von den Unregelmäßigkeiten ſo gut des äußeren wie des inneren Geſchehens völlig emanzipierten abſoluten Zeit, welche ‚ſchlechthin gleichmäßig dahinfließt (quod aequabiliter fluit)‘, wie Newton ſagt“ (A. S. 104). Liebmann hält alſo an der Newtonſchen Chronologie feſt. Intereſſant iſt aber, wie ausführlich er ſich dabei mit der „Relativität der Zeit“ auseinanderſetzt. Da hat Liebmann gewiſſermaßen alle die Schwierigkeiten ſchon vorausgeahnt, die heute in der mathematiſchen Phyſik jene fundamentale Umwälzung hervorgebracht haben, die ſich an den Namen der „Relativitätstheorie“ knüpft.

Reſümierend können wir endlich über Liebmanns Zeitphiloſophie ſagen, daß ſie von demſelben Rationalismus, ſpeziell

Phänomenalismus, getragen ist wie auch seine Lehre vom Raume und von der Sinnlichkeit. Auch hier gründet sich alles letzthin auf jene intellektualistische Metaphysik, deren Krönung eben die Annahme eines „metakosmischen" Bewußtseins ist.

2. Kritisches.

Die Kritik hat sich hier genau so zu gestalten wie beim Raumkapitel. Mit dem Phänomenalismus fällt auch die ganze philosophische Seite der Liebmannschen Zeitphilosophie.

Aber auch ihre spezialwissenschaftliche Seite wird sich kaum halten lassen. Jedenfalls widerspricht ihr die moderne Relativitätstheorie der Physik, die bekanntlich den Newtonschen Zeitbegriff als unzulänglich aufgegeben hat. Trotz alledem hat er aber das nicht geringe Verdienst, als ein philosophischer Vorläufer eben der Relativitätstheorie gelten zu können. Er hat die Schwierigkeiten der Newtonschen Zeitauffassung schon gefühlt, als die Physiker noch gar nicht an dergleichen dachten. Daß er dennoch bei ihr stehen geblieben ist, liegt in der Natur der Sache. Denn die Philosophen haben gewöhnlich das tragische Schicksal, Schwierigkeiten der Einzelwissenschaften schon lange vorauszuahnen, sie aber nicht lösen zu können.

3. Liebmann und Kant.

Beim Zeitproblem ist das Verhältnis zwischen Liebmann und Kant das gleiche wie beim Raumproblem. Auch hier scheidet ihn von Kant die grundverschiedene Auffassung vom Wesen der Kategorie, die wir bereits oben dargelegt haben, und die ja dadurch bedingt ist, daß Liebmann seinen Phänomenalismus auch auf die Sinne ausgedehnt hat.

Alsdann ist beim Zeitproblem auch nicht mehr jene äußerliche Übereinstimmung zwischen Liebmann und Kant vorhanden, die wir beim Raumproblem darin fanden, daß beide an dem Moment der Anschaulichkeit festhielten. In Liebmanns Zeitbegriff als der „Idee der objektiven Möglichkeit eines Geschehens und einer Sukzession" ist keine Spur mehr von der Kantischen „Form unsrer inneren Anschauung" zu finden.

d) Schlußbemerkung über das Erfahrungsproblem.

Der bisherige Gang unserer Untersuchung dürfte nunmehr mit völliger Sicherheit dargetan haben, daß unsere anfängliche Behauptung, der wesentliche Charakterzug des Liebmannschen Systems sei der Rationalismus, richtig ist. Ist doch der Phänomenalismus Liebmanns, wie wir sahen, nichts anderes als ein grandioser Versuch, die Erfahrung zu rationalisieren.

Alsdann sahen wir auch, wie dieser phänomenalistische Rationalismus als notwendige Konsequenz einen transzendentalen Idealismus nach sich zieht. Das ist eben jener von uns zur Genüge aufgezeigte Intellektualismus, der alle echte Wirklichkeit nur in der funktional-kategorialen Tätigkeit jenes metakosmischen Bewußtseins sieht. Eine ausführliche Kritik dieses Intellektualismus werden wir im letzten Abschnitt dieser Abhandlung versuchen.

III. Das Problem der Wissenschaft.

e) Die Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft.

1. Darstellung.

Mit dem Problem der Wissenschaft betreten wir die eigentliche Domäne des Rationalismus. Handelte es sich beim Problem der Erfahrung darum, das „Gegebene" möglichst einwandfrei, d. h. möglichst frei von theoretischen Beimengungen irgendwelcher Art, zu erfassen, was natürlich nur erlebnismäßig, intuitiv möglich ist, da ja jede begriffliche Fassung schon eine Theoretisierung bedeutet, so hat das Problem der Wissenschaft die Aufgabe, gerade die theoretischen Mittel zu untersuchen, die uns eine Verarbeitung des Erfahrungsmaterials für die Zwecke der Wissenschaft, also zu der sogenannten „wissenschaftlichen Erfahrung", ermöglichen.

Diese Mittel wollen wie Kategorien in engerem Sinne nennen; und man sieht sofort, daß sie, weil sie „freie Schöpfungen des Geistes" — „frei" natürlich gleich „frei zu irgendeinem Zwecke" gemeint — sind, nur der jeweilige besondere Ausdruck des rationalen Forschungsprinzipes sind, wenigstens dann, wenn man den Be-

griff des Rationalismus so definiert, wie wir es oben (S. 5) getan haben. Auf dem Gebiete und zum Zweck der „wissenschaftlichen Erfahrung", ein übrigens ziemlich unglücklicher Terminus, da er die spontane Freiheit der wissenschaftlichen Forschung verschleiert, ist also der Rationalismus die allein berechtigte Forschungsmethode. Hier liegt seine Stärke, weshalb er auch in der Mathematik, dieser Wissenschaft par exellence, die Hauptrolle spielt.

Vielleicht ließe sich auch unsere Trennung der Erkenntnistheorie in das Problem der Erfahrung und das der Wissenschaft fruchtbar machen für eine strenge Scheidung der Gebiete der Erkenntnislehre im engeren Sinne und der Logik. Das Problem der Erfahrung wäre dann das eigentliche Gebiet der Erkenntnislehre, während das Problem der Wissenschaft von der Logik zu bearbeiten wäre. So würden auch wir zu einer Auffassung der Logik gelangen, die sie als „Wissenschaft von der Wissenschaft" charakterisieren würde. Doch darüber sind heute die Untersuchungen noch nicht abgeschlossen, weshalb wir diese Ausführungen auch nur als beiläufige Bemerkungen bewertet wissen wollen.

Liebmanns Wissenschaft von der Wissenschaft, seine Lehre von den Kategorien im engeren Sinne, ist hauptsächlich enthalten in dem, was er „theoretische Interpolationsmaximen der Erfahrungswissenschaft" nennt. Freilich gehört eigentlich auch das, was wir beim Raum- und Zeitproblem als deren zweite Seite betrachtet haben, hierher. Wir hielten es indessen aus naheliegenden Gründen für besser, diese Seiten der betreffenden Probleme nicht von den anderen zu trennen.

Solche soeben gekennzeichnete, rationale Kategorien im engeren Sinne zählt Liebmann nun vier auf. Von ihnen sucht er dann nachzuweisen, daß sie wirklich für den Betrieb der Wissenschaften, insbesondere der Naturwissenschaften unentbehrliche „theoretische Interpolationsmaximen" sind. Sie wirken auf das kräftigste mit an der Gestaltung der „wissenschaftlichen Erfahrung", der Weltbilder der Wissenschaft.

Es sind die folgenden vier Prinzipien:

„1. Das Prinzip der realen Identität.

Wenn vom percipirenden Subject in einem ersten Zeitpunkt t das Phänomen A, in einem zweiten Zeitpunkt t_1 das mit jenem A

ſämmtlichen Merkmalen nach — (z. B. wo es ſich um ein körperliches Object im Raume handelt, auch den localen Relationen nach) — völlig übereinſtimmendes Phänomen A_1 wahrgenommen wird, ſo ſind A und A_1 realiter identiſch; ſie ſind numeriſch ein und dasſelbe Phänomen, nur zweimal wahrgenommen; ſind nicht zwei Dinge, ſondern nur zwei zeitlich getrennte Perceptionen eines einzigen Dinges.

2. Das Prinzip der Continuität der Exiſtenz.

Das Sein oder die Exiſtenz eines Realen iſt in der Zeit continuirlich. Wenn Etwas überhaupt ein Sein beſitzt, dann exiſtirt es ſo, daß ſeine Exiſtenz den in's Unendliche theilbaren Zeitlauf lückenlos ausfüllt, nicht aber intermitirt oder variirt, d. h. nicht von einem Moment zu einem davon getrennten Moment hinüberſpringend, mit Zwiſchenpauſen der Nichtexiſtenz abwechſelt, noch auch Moment für Moment aus der Exiſtenz des Einen in die Exiſtenz eines ganz Anderen übergeht.

3. Das Prinzip der Cauſalität oder der durchgängigen Geſetzlichkeit des Geſchehens.

Im Ablauf des natürlichen Geſchehens erfolgt ſtets in der Zeit und überall im Raume beim Eintritt gleicher Bedingungen die gleiche Wirkung; mit anderen Worten: das natürliche Geſchehen iſt durchgängig von conſtanten Geſetzen beherrſcht. Wo daher dem Anſchein nach eine Ausnahme von der Regel eintritt, d. h. wo in irgend-einem individuellen oder ſpeciellen Fall aus den empiriſch beobachteten Bedingungen eine von dem erkannten Geſetz abweichende Wirkung erfolgt, da ſind verborgener Weiſe irgendwelche concurrirende, aber gleichfalls nach conſtanten Geſetzen wirkende Factoren im Spiel, nach deren Entdeckung und hinreichender Berückſichtigung der Schein einer Ausnahme verſchwinden, das angeblich Geſetzwidrige als nothwendiges Reſultat der beobachteten und der nachträglich entdeckten Componenten ſich enthüllen muß.

4. Das Prinzip der Continuität des Geſchehens.

Jeder wirkliche Vorgang, jede Ortsbewegung und qualitative Veränderung, jeder phyſiſche oder geiſtige Entwicklungsprozeß ver-

läuft so, daß er die Zeitstrecke seines Geschehens — (und, wo es sich um physische Bewegung im Raume handelt, die Raumstrecke der Bewegungsbahn) — continuirlich ausfüllt; nicht aber so, daß er von Zeitpunkt zu Zeitpunkt — (respektive auch von einem Bahnpunkt zu einem davon getrennten Bahnpunkt) — springend, durch inhaltsleere Zeitintervalle, d. h. absolute Pausen, in ein Discretum zerfällt wird; nicht so, daß er in einem Moment oder Punkt plötzlich aufhört, um in einem davon getrennten Punkt oder Moment ebenso plötzlich von Neuem anzuheben."

Die „theoretische Unentbehrlichkeit", daß sie also Kategorien im engeren Sinne sind, dieser vier Prinzipien sucht Liebmann nun durch Beleuchtung einer Fülle von Beispielen aus allen möglichen Wissenschaften, in denen sie wirksam sind, zu erweisen. Dabei kommt er zu dem Gesamtresultat:

Ohne diese vier Prinzipien „hätten wir überhaupt keine objektive Erfahrung, sondern stattdessen ein völlig gesetzloses verworrenes, subjektives, ja rein individuelles Vorstellungsspiel" (G. II, 1 S. 55). „Sie sind . . . . die intellektuellen Bänder und Klammern des Gebäudes der Empirie. Sämtliche Wissenschaften von der Astronomie bis zur . . . Geschichtsforschung beruhen . . . auf der stillschweigend zu Grunde gelegten Annahme der Gültigkeit dieser Interpolationsmaximen" (ebenda). Sie sind der „Weltkitt".

Gegen diese Art der Beweisführung läßt sich ebensowenig einwenden wie dagegen, daß auf diesem Gebiet der Rationalismus das allein in Betracht kommende Forschungsideal ist. Wie verhalten sich aber diese „Kategorien im engeren Sinne" zu den von uns beim Erfahrungsproblem vielerwähnten Kategorien im weiteren Sinne, der Sinnlichkeit, dem Raume und der Zeit, in denen wir ja wirklichkeiterzeugende, metakosmische Prinzipien sehen mußten? Nun einfach wie die echten Kategorien zu den falschen, wie ein auf seinem Gebiete angewandter Rationalismus zu einem Rationalismus, den man auf ein Gebiet übertragen hat, das nun einmal von Natur ihm ständig widerstrebt. Besinnen wir uns doch auf folgendes. Liebmanns Phänomenalismus war doch eben dadurch zustande gekommen, daß er das von Natur Irrationale vollkommen zu rationalisieren unternahm. Den rationalen Begriff der Kategorie — im engeren Sinne — wandte

er auf die Sinne an und gelangte so zu jenen metakosmischen Kategorien, von denen wir nachgerade genug gesprochen haben. Dadurch kam eben sein Phänomenalismus zustande.

Überaus interessant ist es nun zu sehen, wie der Phänomenalismus, einmal zur Herrschaft gelangt, nun auch seinerseits seinen Machtbereich zu erweitern und sich auch über das Gebiet der echten Rationalität auszubreiten strebt. Die durch einen metaphysischen — speziell intellektualistischen — Prozeß entstandenen metakosmischen Kategorien suchen nun auch die Kategorien im engeren Sinne, also die eigentlichen Kategorien, von sich aus wieder zu beherrschen, sie mit ihrem Blut zu erfüllen. So strebt der aus dem echten Rationalismus metaphysisch entstandene Phänomenalismus nun seinerseits wieder darnach, sich auch die Sphäre des echten Rationalismus zu unterwerfen. Dieser in gewissem Sinne verdoppelte Rationalismus, metaphysisch Intellektualismus genannt, kommt nun bei Liebmann dadurch zum Ausdruck, daß er von den Kategorien im engeren Sinne behauptet, sie seien „zugleich ... wesentliche Charakterzüge, typische Merkmale der menschlichen Intelligenz“ (G. II, 1 S. 56), eine Behauptung, die ohne diesen intellektualistischen Zusammenhang vollkommen unverständlich ist.

So werden für Liebmann die Interpolationsmaximen auch schließlich zu beweiskräftigen Stützen seiner intellektualistischen Metaphysik.

2. Kritisches.

Sehen wir von der speziell intellektualistischen Wendung ab, die Liebmanns Kategorienlehre hier nimmt, die wir natürlich ebenso verwerfen müssen wie den Phänomenalismus, der ihre letzte Ursache ist, so dürfen wir wohl sagen, daß Liebmanns Kategorienlehre in gewissem Sinne das Bleibende an seiner Leistung enthält, dasjenige, das am ehesten geeignet ist, in den eisernen Bestand der Logik und der philosophischen Axiomatik überzugehen, wie er denn auch auf diesem Gebiet am meisten Anerkennung, z. B. von Volkelt, gefunden hat. Auf diesem Gebiet feiert der Rationalismus mit Recht seine glänzendsten Triumphe. Hier ist er zu Hause und im Recht.

Soviel jedenfalls ist sicher, daß die hier von Liebmann befolgte Methode, die Erhebung einer wissenschaftlichen Maxime zur Kategorie von der Art und dem Umfange ihrer theoretischen Bewährung[1]) abhängig zu machen, die allein richtige sein kann. Eine andere Frage natürlich ist es, ob die von Liebmann gefundenen Kategorien (im engeren Sinne natürlich) nun die endgültigen seien. Diese Frage wird man getrost verneinen dürfen, da ja niemand wissen kann, was der Fortschritt der Wissenschaften noch an theoretischen Bedürfnissen aufstellen wird. Insbesondere wird man fragen dürfen, ob Liebmanns Kategorien für alle Zwecke der Wissenschaft ausreichend sind, oder ob sie noch einer Vereinfachung fähig sind, ferner ob die einzelnen Kategorien, besonders die Kausalität, nicht in verschiedenen Wissenschaften verschiedene Bedeutung annehmen u. dergl. m. Das alles tut der befolgten rationalen Methode keinen Abbruch. Diese halten wir für die auf diesem Gebiete allein berechtigte. Diese rationale Methode ist ihrem Wesen nach ein Forschungsideal und verlangt, um es kurz zu sagen, daß man sich bei der wissenschaftlichen, d. h. theoretischen Forschung, von keinen anderen Interessen leiten lasse als denen der Wissenschaft oder, was dasselbe ist, der Wahrheit. Was die Pragmatisten heute als „rationalistischen Wahrheitsbegriff" bekämpfen, ist ein Unding, das in dieser Form nirgends existiert.

3. Liebmann und Kant.

Auch hier ist das Verhältnis Liebmanns zu Kant durchaus nicht leicht zu bestimmen. Das liegt vor allem an der Doppeldeutigkeit, die Liebmann seinen Kategorien dadurch zugefügt hat, daß er sie einmal als Kategorien im engeren Sinne betrachtet und dann aber auch als solche, die das metakosmische Bewußtsein mit konstituieren helfen.

---

[1]) Nebenbei bemerkt scheint uns eine der Hauptschwierigkeiten der pragmatistischen Erkenntnislehre darin zu liegen, daß da nicht genügend zwischen theoretischer und praktischer Bewährung geschieden wird. Was sich theoretisch bewährt, braucht es damit noch lange nicht in praktischer Hinsicht zu tun.

In dieſem letzten Sinne genommen unterſcheiden ſie ſich von den Kantiſchen Kategorien natürlich genau ſo fundamental wie die Liebmannſchen Erfahrungskategorien. Dieſe letzte Auffaſſung ſpielt aber gerade bei den Liebmannſchen Interpolationsmaximen keine große Rolle, weshalb wir uns hier nicht weiter damit abzugeben brauchen.

Dagegen iſt der Liebmannſche Begriff der Kategorie im engeren Sinne auch ſo ziemlich genau der Kantiſche, wenn wir von den Reſten der alten Vermögenslehre abſehen wollen, die den reinen rationalen Kategoriebegriff bei Kant genau ſo ein wenig trübt, wie der Phänomenalismus es bei Liebmann tut. Aus dieſer Übereinſtimmung zwiſchen Liebmann und Kant braucht man aber durchaus nicht zu ſchließen, daß Liebmann deswegen ein beſonders orthodoxer Kantianer ſei. Sie iſt vollkommen im Weſen des berechtigten Rationalismus und der Wiſſenſchaft begründet und wird von allen Rationaliſten, alten und modernen, in gleicher Weiſe geteilt. In dieſem Sinne ſind alle Rationaliſten Kantianer, Liebmann nicht weniger wie — Plato.

Indeſſen ſind auch hier noch einige Einzelheiten hervorzuheben, durch die Liebmann ſich von Kant unterſcheidet. Das iſt einmal die Tatſache, daß Liebmann ſeine Kategorien nicht wie Kant aus einem Urprinzip zu deduzieren ſucht, ſondern ſie der Arbeit der Wiſſenſchaft entnimmt; ferner der Umſtand, daß Liebmann nicht wie Kant zwölf Kategorien annimmt, ſondern nur vier.

IV. Die Wurzel des Intellektualismus.

f) Die Arkategorie des Ich.

1. Darſtellung.

Wir wollen unſer bisheriges Ergebnis kurz rekapitulieren, ſoweit wir es für unſere Darſtellung benötigen. So viel haben wir wohl mit Sicherheit feſtgeſtellt, daß der Rationalismus die Grundrichtung der Erkenntnislehre Liebmanns ausmacht. Ihn dehnt er zunächſt, wenn auch unberechtigt, auf das Problem der Erfahrung aus. Er rationaliſiert die Sinne, Raum und Zeit und macht ſie ſo zu funktionalen Kategorien, metakosmiſchen

Weſenheiten. Nur eine Konſequenz dieſer Anſchauung iſt, ſo ſahen wir weiterhin, der Phänomenalismus Liebmanns. Dieſer zieht ſeinerſeits als notwendige Folge eine intellektualiſtiſche Metaphyſik nach ſich. Denn wenn dem Erkennen nichts mehr ſchlicht gegeben iſt, wenn alles „Gegebene“ nur dadurch zuſtande kommt, daß es in einem metakosmiſchen Prozeß erzeugt wird, ſo iſt klar, daß dieſer metakosmiſche Prozeß das letzte iſt, zu dem das Erkennen gelangen kann. Er iſt ſein letztes Poſtulat. In welcher Weiſe denkt ſich Liebmann nun dieſen metakosmiſchen, aprioriſchen Mechanismus? Dieſe Frage zu beantworten iſt die Aufgabe dieſes Abſchnittes.

Wir ſahen, wie jeder unſerer bisherigen Abſchnitte endete in der Aufdeckung einer univerſalen, metakosmiſchen Kategorie. Solche waren die Sinne, Raum, Zeit und endlich auch die Interpolationsmaximen, in denen Liebmann ja auch mehr ſieht als bloß Kategorien im engeren und allein berechtigten Sinne des Wortes. Nun dürfen wir von vornherein erwarten, daß Liebmann nicht bei der Aufſtellung dieſer vielen Kategorien ſtehen bleibt, daß er vielmehr nach einer Einheitsfunktion forſcht, in der ſie alle gründen, deren ſpezielle Sondergebilde ſie ſind, etwa ſo, wie bei Spinoza Ausdehnung und Denken nur zwei Attribute derſelben Einheitsſubſtanz ſind. Dieſe Urkategorie iſt für Liebmann enthalten in dem „tranſzendentalen Ich“, das natürlich mit den individuellen Ichs nicht mehr zu tun hat, wie etwa ein Modus mit der Urſubſtanz bei Spinoza.

Alſo alle bisher erörterten Kategorien haben eine gemeinſame Grundbedingung, eine Urvorausſetzung. Das iſt das Ich im Sinne der Tranſzendentalphiloſophie, von dem Kant ſagt, daß es „alle meine Vorſtellungen muß begleiten können“, in dem Liebmann „die höchſte Spitze der Tranſzendentalphiloſophie“ ſieht, wir aber die letzte Krönung des Intellektualismus zu erkennen glauben. Alle anderen Kategorien ſind nur „gewiſſe Attribute oder Funktionen“ dieſes Ich.

Worin beſteht nun das Weſen dieſes Ich? Nun es iſt einfach jenes ſchlichte „Ich bin“, das als ſolches alles übrige, auch die individuelle Seele und den individuellen Leib von ſich unterſcheidet, ohne welches wir überhaupt nichts von Welt und Menſchen

wüßten. „Wer oder was aber dieſes rätſelhafte, das ‚Ich bin‘ denkende Etwas iſt, für welches die ganze Welt und meine eigene gegenwärtige und vergangene Perſönlichkeit als Objekt daſteht, dies wiſſen wir nicht mehr. Es iſt eben ‚der Erkenner‘, und als ſolcher das Fundament alles Wirklichen überhaupt.“ . . . „Es kann überperſönlich genannt werden“ (G. II, 1 S. 34). Dieſes Ich iſt die „Baſis aller Erfahrung, aller Erfahrungswiſſenſchaft und der ganzen empiriſchen Welt überhaupt.“ . . . „Erſt ſofern ein Ich da iſt, und ſofern dieſes Ich mit ſich identiſch bleibt, erſt inſofern iſt die Welt, die wir kennen, da. Und zwar gilt dies ebenſowohl von dem Mikrokosmos der geiſtigen Innenwelt, als von dem Makrokosmos der körperlichen Außenwelt“ (G. II, 1 S. 35).

Dieſes Ich liegt nun, wie geſagt, als letzter Urgrund den Einzelkategorien zugrunde, die nichts anderes ſind als ſeine „Attribute und Funktionen.“ Sie in ihrer Geſamtheit bilden „unumgängliche, metakosmiſche Vorbedingungen des Weltdaſeins.“ Freilich betont Liebmann nun nicht von jeder der genannten Kategorien beſonders, daß ſie im Ich ihren letzten Urſprung habe. Aber von der Zeit, dem Raum und den beiden erſtgenannten Interpolationsmaximen hebt er es auch noch ausdrücklich hervor. Dafür ein paar Zitate; zunächſt die Zeit betreffend; da heißt es G. II, 1 S. 15: „Das mit ſich identiſch bleibende Ich bildet alſo die eigentliche, letzte Fundamentalbedingung, unter welcher allein von irgendwelchem Zeitverlauf, irgendwelchem äußeren oder inneren Geſchehen, von Bleiben oder Sichändern, von Entſtehen und Vergehen, von Ruhe und Bewegung, von Dauer und von Wechſel, von Schnelligkeit und Langſamkeit, und ſo ſchließlich auch von einer beharrlichen Subſtanz, einer dem Fluſſe der Naturerſcheinungen zu Grunde liegenden, dieſen Wechſel der Phänomene tragenden Materie die Rede ſein kann. Dieſes Ich iſt das ruhende Ufer oder vielmehr die feſtſtehende Inſel, woran der Strom des Geſchehens, der fluxus temporis vorüberfließt“. Sodann heißt es vom Raume: „Die Unterſcheidung . . . von Ruhe und Bewegung im Raum hat bereits die beharrliche Identität des transſzendentalen Bewußtſeinsſubjekts zu ihrer Grundlage“ (G. II, 1 S. 37). Und endlich heißt es von den beiden erſten Interpolations-

maximen; vom Prinzip der realen Identität: „Offenbar aber ist diese Erkenntnis objektiver Identität nur dann möglich, wenn das Subjekt selbst mit sich identisch bleibt“. Und vom Prinzip der Kontinuität der Existenz: „Offenbar aber ist die Identität des Ich Vorbedingung für dieses Prinzip“ (Beides G. II, 1 S. 52). Das dürfte genügen. Selbstverständlich ist es für Liebmann ausgemacht, daß das Ich auch für die übrigen Kategorien die unentbehrliche Grundlage abgibt, wenn er es auch nicht von ihnen einzeln behauptet.

Dieses Ich bildet nun die Krönung des intellektualistischen Systems Liebmanns. Es ist die letzte Wurzel aller der genannten wirklichkeitserzeugenden Einzelkategorien, die ja nur seine „Attribute und Sonderfunktionen“ sind. Es ist in seiner Vollendung das, was Liebmann „objektive Weltlogik“ nennt, und das nicht anders gedacht werden kann als in Gestalt einer ungeheuren, metakosmischen Weltintelligenz, die alle echte Wirklichkeit in ewigem, metakosmischem Erkenntnisprozeß aus sich erzeugt. Das aber ist das Urbild des intellektualistischen Erkenntnisideals, das wir somit als die Grundlage des Liebmannschen erkenntniskritischen Philosophierens zur Genüge nachgewiesen haben dürften.

Freilich in dieser klaren und präzisen Form ist der Intellektualismus bei Liebmann nirgends ausgesprochen, wenn auch sehr viele Ansätze dahin drängen. Ja, es lassen sich sogar Stellen finden, wo Liebmann als Antiintellektualist erscheinen könnte, die sich bei näherer Prüfung aber sämtlich als Inkonsequenzen Liebmanns herausstellen. Wer hätte sich nicht einmal selbst widersprochen? Das ist um so eher möglich, wenn die eigene Grundanschauung wie bei Liebmann nirgends ganz präzise mit ihren sämtlichen Folgen zum Ausdruck kommt, sondern eben als selbstverständliche Voraussetzung allen Erörterungen zugrunde liegt. Man denke doch nur auch an Kant. Wäre heute immer noch so viel Streit möglich über das, was Kant „tatsächlich“ gemeint hat, wenn Kant sich überall mit der wünschenswerten Klarheit ausgedrückt hätte, oder vielmehr hätte ausdrücken können? Er konnte es nicht, er war zu reich an verschiedenartigen Gedanken-

maſſen. Das gleiche Schauſpiel wiederholt ſich bei Liebmann im Kleinen.

Wir aber hoffen, durch unſere bisherigen Darlegungen nachgewieſen zu haben, daß alle erkenntniskritiſchen Anſichten Liebmanns trotz mancher widerſprechenden Äußerungen, deren gelegentliches Vorkommen wir nicht leugnen, dennoch auf eine gemeinſame Wurzel zurückweiſen, eben jenen von uns ſkizzierten Intellektualismus.

Zum Überfluß wollen wir aber noch zwei Probleme erörtern, deren Löſung im Sinne der hier dargelegten Philoſophie deren Intellektualismus beſonders kraß zutage treten läßt.

Wir wenden uns zunächſt der Frage zu: Was heißt denn nun erkennen? Liebmann beantwort dies folgendermaßen: Die dargelegten Kategorien ſind in ihrer Geſamtheit „unumgängliche, metakosmiſche Vorbedingungen des Weltdaſeins“, und damit die „unentbehrlichen Mittel zum Zweck der Welterkenntnis“. „Sie ſind etwas, woran der individuelle Menſch bei ſeinem Welterkennen ſozuſagen teilnimmt, partizipiert, wie nach Platon das ſinnliche Einzelding an der Gattungsidee teilnimmt (*μετέχει*); oder wovon er beim Welterkennen beherrſcht wird, wie der richtig denkende Verſtand von den ewigen Geſetzen der Logik“ (G. II, 1 S. 36/37). Mit andern Worten: Erkennen iſt ein ganz paſſives Sichhingeben an jenen umfaſſenden metakosmiſchen, logiſchen Geſamtprozeß, der allein echte Wirklichkeit aus ſich erzeugt. Der ganze individuell-ſpontane Charakter des Erkennens, jene lebendige perſönliche Färbung, die das wirkliche Erkennen in ſo reichem Maße beſitzt, iſt ihm hier abgeſprochen zugunſten eines bloßen metaphyſiſchen Schemens von Weltgeiſt. Jeglicher emotionale Zug mangelt dieſem Erkennen vollkommen. Wir tun Liebmann wohl kein Unrecht, wenn wir meinen, daß ſein Intellektualismus hier beſonders deutlich zum Ausdruck kommt.

Alsdann das Problem der „Vielheit der Subjekte“. Auch dieſes wird von Liebmann in typiſch-intellektualiſtiſcher Weiſe aufgelöſt, und zwar folgendermaßen: „Erkennende Geiſter ſind getrennte Inſeln im Meer der Körperwelt“. Worin beſteht

aber „das reale Medium des realen Wechſelverkehrs der Geiſter? — Wir lokaliſieren uns gegenſeitig im Raume;“ uſw. Woher kommt es nun ferner, „daß die Raumanſchauungen und Zeitwahrnehmungen der koexiſtierenden, miteinander in Verkehr ſtehenden Geiſter ſo harmoniſch zuſammenſtimmen, als würden ſie alle gemeinſam von einem abſolut realen Raum und einer abſolut realen Zeit beherrſcht? — Hier ſtehen wir vor einem Rätſel; und es bleibt . . . offener Spielraum für eine Mehrheit metaphyſiſcher Hypotheſen“ (G. II, 1 S. 45). Als ſolche nennt Liebmann z. B. die der präſtabilierten Harmonie; die einfachſte wäre jedoch der gewöhnliche Realismus. Gegen ihn, der einen abſoluten Raum und abſolute Zeit uſw., kurz ein „Ding an ſich“ annimmt, erheben ſich jedoch unüberwindliche Bedenken. Denn „mit dreifachem Erz iſt das Ich gegen das ‚Ding an ſich‘, welches man ſo gern ergründen möchte, gewappnet. Zuerſt mit dem undurchdringlichen Panzerhemd der ſpezifiſchen Sinnesenergien, . . . zweitens mit dem logiſchen und intuitiven Denk- und Anſchauungsapparat der ſpezifiſch menſchlichen Intelligenz, . . . drittens mit dem unüberwindlichen Urgegenſatz von Subjekt und Objekt“ (G. II, 1 S. 46/47), alſo kurz geſagt durch das „Panzerhemd“ der Kategorien im weiteſten Sinne. So müſſen wir alſo darauf verzichten, das Problem der Möglichkeit einer Vielheit der Geiſter zu löſen? Doch nicht; Liebmann findet auch hier eine Erklärung, die wir allerdings für typiſch intellektualiſtiſch glauben halten zu müſſen. Setzen wir nämlich an die Stelle des transſzendentalen Ich ein transſzendentales Wir, ſo iſt die Schwierigkeit beſeitigt. „Wäre dieſe Subſtitution des Pluralis ſtatt des Singularis nicht der richtige Ausweg? In einem gewiſſen Sinne allerdings . . . Wir haben . . . jenes ‚Ich bin‘ . . . überperſönlich genannt, weil es die eigene intellektuale und moraliſche Perſönlichkeit ſich zum Objekt der Erkenntnis machen kann. . . . Wir haben geſagt, die Attribute und Funktionen des erfahrungsbedingenden Ich ſeien nicht Seelenkräfte oder Seelenvermögen des individuellen Menſchen, ſondern etwas, woran der individuelle Menſch beim Welterkennen partizipiert, oder wovon er beim Welterkennen beherrſcht wird, wie der Verſtand beim richtigen Denken von den ewigen Geſetzen der Logik. Dieſes transſzenden-

tale Subjekt ist jedenfalls auch eine Vorbedingung für das empirische Dasein der Vielheit von Geistern" (G. II, 1 S. 48/49).

Also nur dadurch, daß der einzelne sich dem metakosmischen, logischen Mechanismus überläßt, vermag er etwas von der Existenz seiner Mitmenschen zu erfahren! Das ist doch unzweifelhaft so typisch intellektualistisch gedacht wie nur irgend möglich!

In Wahrheit liegt hier für den Intellektualismus ein unüberwindliches Problem, der Felsen, an dem sein Schifflein rettungslos scheitern muß. Es ist — ganz allgemein gesagt — das Problem der Persönlichkeit, der individuellen Einzelexistenz mit ihrem Sinn und Wert, das noch für jeden Intellektualismus ein Stein des Anstoßes war und immer bleiben wird, bei dessen Auflösung er notwendig einer Selbstzersetzung verfallen muß. Denn es ist klar, daß jener übergreifende, metakosmische logische Weltprozeß mit seiner alles nivellierenden, gleichmacherischen Tendenz keinen Platz läßt für Einzelexistenzen, die auf Selbständigkeit und Eigenwert Anspruch machen. Für ihn existiert in Wahrheit nur das, und hat nur das wirklich Wert, was sich widerspruchslos in seinen ewig gültigen Rahmen einfügt. Was sich dem widersetzt, sind Scheinexistenzen, die ihr Dasein nur einem unvollkommenen Erkennen verdanken. Was das harmonische Funktionieren jener Weltmaschine irgendwie stört, was irgendwie mehr bedeuten will, als die Aufgabe des Ganzen von ihm verlangt, wird unfehlbar ausgemerzt.

Das Problem der Persönlichkeit aber, von dem die beiden zuletzt erörterten Fragen nur Teilprobleme sind, beginnt erst da, seine Schwierigkeiten zu offenbaren, wo der Intellektualismus seine Lösungsmöglichkeiten bereits erschöpft hat. Denn die Forderung des Persönlichkeitsprinzips beruht ja gerade darauf, daß der einzelne beansprucht, einen unersetzlichen Eigenwert zu bedeuten, daß sein Leben und Weben nicht bloß in seiner Leistung für die Gesamtheit aufgeht, daß er etwas vorher nie Dagewesenes und nie wieder Seiendes darstellt. Darauf beruht aller Sinn und Wert unseres Lebens überhaupt. Den aber kann uns der Intellektualismus niemals ver-

bürgen; damit ist er aber als philosophische Lebensanschauung gerichtet.

Diese Unzulänglichkeit seiner philosophischen Grundanschauung, deren intellektualistischen Charakter wir hier festgestellt haben, fühlt Liebmann auch sehr wohl heraus; denn er schließt sein Kapitel von der Vielheit der Subjekte mit einer allgemeinen Resignation. In der Resignation aber kann wohl der einzelne Philosoph, niemals aber die Philosophie als solche letztlich haltmachen.

Müssen wir somit die Transzendentalphilosophie, soweit sie Intellektualismus und damit eine für die Bedürfnisse des modernen Lebens zu enge Lebensanschauung ist, ablehnen, so sind wir um so eher geneigt, ihre — und damit auch Liebmanns — unvergänglichen Leistungen auf jenem Gebiet, das ihr eigentliches Wesen ausmacht, auf dem Gebiet der allgemeinen oder philosophischen Axiomatik der Wissenschaften nämlich, freudig anzuerkennen.

2. Liebmann und Kant.

Wir wenden uns jetzt gleich der Betrachtung des Verhältnisses zu, in dem Kant und Liebmann beim Ichproblem zu einander stehen, da wir der gründlichen Kritik des Intellektualismus in Anbetracht seiner Bedeutung für die Philosophie der Gegenwart einen besonderen Abschnitt widmen wollen.

Vergleicht man das Liebmannsche metakosmische Ich mit dem Kantischen transzendentalen Ich der Apperzeption, so wird man zunächst eine Übereinstimmung zwischen beiden in dem Sinne konstatieren können, daß sie beide in ihrem Ich die alle Einzelkategorien in sich befassende und erst ermöglichende Urkategorie erblicken. Ein Unterschied zwischen beiden Ichs ergibt sich aber sofort aus der Erwägung heraus, daß Liebmann ja zwei verschiedene Fassungen des Kategoriebegriffes aufzuweisen hat, wiewohl er sie selbst nicht unterschieden hat. Das Ich als die so ziemlich rein logisch gemeinte Einheitsfunktion der Kategorien im engeren Sinne, das wir einmal bei Liebmann finden können, ist so ziemlich mit dem Kantischen transzendentalen Ich der Apperzeption identisch. In diesem Sinne kann es „alle unsere Vorstellungen begleiten".

Von demjenigen Ich aber, das als „metakosmische“ funktionale Wesenheit alle Wirklichkeit erst erzeugt, wird man, ohne fehlzugehen, behaupten dürfen, daß sich von ihm im historischen Kantischen System nicht mehr vorfindet, als sich Intellektualismus darin findet. Der aber findet sich bei Kant höchstens als Rest von der Aufklärungszeit her hin und wieder in seiner Erkenntnislehre, während man aber von der praktischen Philosophie Kants sagen kann, daß sie gerade die Überwindung der Aufklärung bedeute. Und in der Ethik Kants liegt doch, wie man neuerdings, wo man aufgehört hat, die Kantische Erkenntnislehre immer nur als ein Gebilde sui generis zu betrachten, das man getrost aus dem Gesamtrahmen des Kantischen Systems loslösen und für sich betrachten könne, immer mehr einsieht, der Angelpunkt seines Systems.

So ergibt sich, daß auch beim Problem des Ich derselbe tiefgreifende Unterschied zwischen Liebmann und Kant sich uns offenbart, den wir bisher noch stets haben konstatieren können, und der seine letzte Wurzel schließlich in der von Liebmann vorgenommenen, unberechtigten Rationalisierung des Problems der Erfahrung hat.

V. Prinzipielle Kritik des Intellektualismus.

Wir wenden uns nunmehr einer prinzipiellen Kritik des Intellektualismus zu, indem wir seine Konsequenzen für die Fassung des Wesens der Philosophie erörtern.

Alle Intellektualisten sind sich seit Descartes darüber einig, daß das Wesen der Philosophie in dem Wissenschaftsein bestehe, und zwar so, daß sie eine möglichst „strenge Wissenschaft“ zu sein habe. Für Kant ist ja bekanntlich in jeder Wissenschaft nur so viel wirklich echte Wissenschaft enthalten, als sie sich mathematisch fassen läßt. Und auch die modernen neukantischen Schulen sind diesem Prinzip ihres Meisters im allgemeinen treu geblieben. Man denke nur an Liebmann, dessen ganzes Philosophieren sich im Grunde um axiomatische Probleme der mathematischen Naturwissenschaft

dreht, oder an Cohen, bei dem alle Philoſophie beinahe nur als ein bloßer Anhang zur Mathematik erſcheint. Dieſe Auffaſſung der Philoſophie als möglichſt „ſtrenger Wiſſenſchaft“ iſt bezeichnend für jeden Intellektualismus, für den ſich der Schwerpunkt der Philoſophie ſo in die Logik, dieſen Prototyp der Wiſſenſchaft überhaupt, verlegt.

Wir ſahen indeſſen, daß der Intellektualismus in der Tat dieſen Standpunkt verläßt, daß er über ſein bloßes Logikſein hinauswächſt. Er endet ja ſchließlich in einer Metaphyſik, die dadurch, daß ſie durch und durch intellektualiſtiſch iſt, nicht beſſer geworden iſt. **Es bleibt alſo dabei** — auch der Intellektualismus hat das ſchließlich zugeben müſſen —, **daß das Weſen der Philoſophie in der Metaphyſik beſtehe.** So muß jede Philoſophie ſich unter anderem auch beſonders mit der Frage nach dem Sinn und Wert unſeres Lebens auseinanderſetzen. So iſt alle Philoſophie im Grunde die Beſtimmung eines Kulturideals, alſo das Suchen nach einer den ganzen Menſchen befriedigenden Lebensanſchauung. Lebensanſchauung iſt aber identiſch mit Metaphyſik.

Worin ſieht nun der Intellektualismus den Sinn und Wert unſeres Lebens? Was iſt ſein Kulturideal, ſeine Lebensanſchauung? Und iſt dieſe derart, daß ſie den ganzen Menſchen zu befriedigen vermag?

Eine jede Lebensanſchauung findet ihre Ausführung in einer Metaphyſik, d. h. in der Aufweiſung einer Wirklichkeit, die zwar nicht iſt, von der man aber möchte, daß ſie ſei, von der man ferner überzeugt iſt, daß ſie den tieferen Urgrund bildet für jene Wirklichkeit, die uns allenthalben umgibt. Für den Intellektualismus beſteht nun, wie wir zur Genüge geſehen haben, jene ideale Wirklichkeit — ſo wollen wir ſie einmal kurz nennen — in einem überindividuellen, d. h. metakosmiſchen Denkprozeß. Ein unabläſſiges Funktionieren jener göttlichen Denkkategorien bildet den Kern der echten Wirklichkeit. In dieſem gewaltigen Prozeß wird alles das erzeugt, von dem wir gewöhnlich ſagen, daß es ſei. Und die Aufgabe und der Sinn und Wert des menſchlichen Daſeins beſteht nur darin, des Waltens jener logiſchen, göttlichen Weltmächte auch in der eigenen Bruſt innezuwerden und ſich ihnen widerſtandslos hinzugeben. So „immer mehr und mehr

erkennen zu können ohne Ende, das ist das Ebenbild der ewigen Weisheit",[1]) darin besteht die Seligkeit des Lebens.

Dieses Wirklichkeitsideal erregt von vornherein in uns den Verdacht, daß es gar zu sehr auf die Bedürfnisse des bloß erkennenden Menschen zugeschnitten sei, daß es mit anderen Worten nur das Lebensideal der Wissenschaft sei, das in der intellektualistischen Lebensanschauung zum Ausdruck gekommen ist. Eine echte Lebensanschauung aber darf nicht so einseitig sein, sie muß alle Mächte des geistigen Lebens in gleicher Weise berücksichtigen und jeder ihr Recht werden lassen. Auf die Philosophie haben nicht nur die Wissenschaft, sondern vor allem auch Religion und Ethik von jeher großen Einfluß ausgeübt und werden ihn auch immer wieder ausüben. Wie verhält sich nun die intellektualistische Lebensanschauung zur Religion und Ethik? Ist ihr Lebensideal imstande, diesen beiden gewaltigen Mächten des Geisteslebens ungeschmälert ihr Recht werden zu lassen? Wir wagen das zu bezweifeln.

Wie löst der Intellektualismus das religiöse Problem? Was ist seine Religion? Alle Religion beruht auf einem Gegensatze zweier Welten. Diesen Gegensatz kennt zwar auch der Intellektualismus. Er scheidet ja die Wirklichkeit in eine echte, eben die des metakosmischen Weltprozesses, und eine scheinbare, eben die unmittelbar vorliegende. Diese aber ist, wie gesagt, nur scheinbar. Sie wird ja fortwährend durch die Tätigkeit jenes Weltprozesses diesem eingefügt und damit ein Stück echter Wirklichkeit. Religion ist für diese Lebensanschauung nun nichts weiter als der Glaube an das Gelingen jener Umwandlung der ersten Wirklichkeit des Scheines in die wahre des Denkprozesses.

„Die geistige Arbeit wird Religion, insofern sie in großem Zuge den Übergang von der sinnlichen zur Gedankenwelt vollzieht und durch Vergegenwärtigung des Inhalts dieser alle Sorgen und Mißstände des Augenblicks verscheucht".[2])

Aber kommt in dieser Auffassung der Religion ihr Wesen wirklich zum adäquaten Ausdruck? Das müssen wir verneinen.

---

[1]) N. Cusanus.

[2]) Eucken, Einheit des Geisteslebens S. 252.

Alle Religion muß ihrem Weſen nach auf einem radikalen Gegenſatz zwiſchen Diesſeits und Jenſeits beſtehen. Den aber erkennt der Intellektualismus nicht an. „Das Diesſeits und das Jenſeits ſind hier nicht verſchiedene Welten, ſondern nur verſchiedene Seiten, ja Anſichten desſelben Geſchehens ... der ganze Gegenſatz, welcher vom Denkprozeß zunächſt anerkannt, dann aber überwunden wird, beſteht nur ſcheinbar oder doch nur vorübergehend.“ [1]) So vernichtet „der Fortſchritt der Gedankenbewegung ... ſchließlich die Unterſcheidung zweier Welten in der Wurzel“. Damit wird die Religion zu einer „Übergangserſcheinung“; und es iſt klar, daß ſie damit ihrem Weſen nach zerſtört wird. Somit kann als ausgemacht gelten, daß der Intellektualismus unfähig iſt, der Religion innerhalb ſeines Rahmens Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen. Somit erweißt ſich die intellektualiſtiſche Lebensanſchauung an dieſer Stelle als viel zu eng, um den ganzen Menſchen befriedigen zu können. Sie könnte höchſtens für ſolche Menſchen Geltung beanſpruchen, die für die Tatſachen und Probleme der Religion keinen Sinn und kein Intereſſe haben. Auf welchem unſeligen Stern aber leben ſolche abſtrakten Gebilde?

Wie ſteht es nun weiter mit der Ethik? Hat der Intellektualismus denn wenigſtens einen Sinn für ihre Bedürfniſſe und Probleme? Aber ſelbſt wenn wir dieſe Frage bejahen könnten, wäre ein Leben unter den Auſpizien des Intellektualismus kaum zu ertragen. Es würde allzuſehr unter dem Mangel an Liebe leiden, dieſem irdiſchen Ausdruck des religiöſen Lebens. Aber wir können dieſe Frage nicht bejahen. Der Intellektualismus läßt auch die Ethik nicht zu ihrem Rechte kommen. Das iſt im Grunde auch nicht anders zu erwarten. Wer die Religion tötet, kann auch ihre Zwillingsſchweſter, die Ethik, nicht leben laſſen.

In der Ethik ſcheitert der Intellektualismus an ſeiner nicht adäquaten Löſung des Problems des Böſen. Das Böſe bedeutet für ihn nur einen „Widerſtand gegen den Fortſchritt der kosmiſchen Entwickelung“. Das beſagt aber nur eine augenblickliche Hemmung des Prozeſſes, die von dieſem mit unfehlbarer Sicherheit überwunden werden wird. Das liegt ſchon in dem

[1]) Eucken, Einheit des Geiſteslebens S. 252.

überindividuellen Weſen dieſes Prozeßes. Das Böſe führt auch nur eine Scheinexiſtenz. Es iſt nichts als eine unentbehrliche Durchgangsſtation zum Guten. Ein radikales Böſes, einen Willen, das Böſe zu tun, nur weil es Böſe iſt, kennt der Intellektualismus nicht. Ein ſolches aber gibt es. „Das Vorhandenſein von überlegenen Widerſtänden, welche die Tätigkeit nicht ſteigern, ſondern lähmen, ja die aufſtrebende Kraft erdrücken, bleibt in Wahrheit unleugbar.“[1]) Ohne den Kampf gegen ein radikales Böſe verliert das ethiſche Leben aber ſeinen hauptſächlichſten Inhalt und Wert, ſeine ganze Spannkraft.

Aber nicht nur das ethiſche Problem des Böſen bereitet dem Intellektualismus unüberwindliche Schwierigkeiten, ſondern auch das ethiſche Problem der Perſönlichkeit, das wir im vierten Abſchnitt ja ſchon kurz berührt haben. Für den Intellektualismus hat die Einzelperſon nur ſo weit Wert, als ſie ſich widerſtandslos dem übergreifenden, metakosmiſchen Weltprozeß einfügt, d. h. alſo: nur ſo weit, als ſie es aufgibt, ein Beſonderes, für ſich abſolut Wertvolles darſtellen zu wollen. Damit aber gibt die Perſönlichkeit ſich ſelber auf. Mit ſolchen rein perſönlichen Werten wie „Geſinnung“, „freies Entſcheiden“ uſw. weiß der Intellektualismus nichts anzufangen. Dieſe aber bilden gerade den Kern des ethiſchen Lebens. Für den Intellektualismus aber wird ſo die ethiſche Seite des Lebens zu einem vorübergehenden Schein.

Damit dürfte hinreichend deutlich geworden ſein, daß die Lebensanſchauung des Intellektualismus auch mit dem Problem der Ethik nicht fertig zu werden vermag. Sie kann alſo auch in dieſer Hinſicht nicht als eine den ganzen Menſchen befriedigende Lebensanſchauung gelten. Somit glauben wir, den Intellektualismus aufgeben zu müſſen; denn als eine den heutigen Forderungen und Problemen der Philoſophie adäquate Metaphyſik wird er wohl kaum noch gelten können.

Der Intellektualismus hatte ſeine letzte Wurzel in der ſtrengen Wiſſenſchaft, namentlich in der mathematiſchen Naturwiſſenſchaft und in der Logik. Er verkörpert die philoſophiſchen Anſprüche der Wiſſenſchaft, iſt kurz geſagt Philoſophie

[1]) Eucken ebenda S. 260.

gewordene Wissenschaft. Darin liegt seine Stärke, aber auch seine Schwäche. Er hätte recht, wenn es wahr wäre, daß Philosophie nichts ist als Wissenschaft. Aber das ist eben nicht wahr! Die Wissenschaft bildet nur einen, wenn auch sehr bedeutsamen Faktor des philosophierenden Menschen. Aber es ist nicht nur der Forscher, der philosophiert, sondern der ganze Mensch kommt in seiner Philosophie zum Ausdruck. Neben der Wissenschaft sind Religion und Ethik von jeher gleichberechtigte und gleichmächtige Wurzeln des Philosophierens gewesen. An ihnen, an ihren Fragen und Problemen, wird sich namentlich die Philosophie der nächsten Zukunft orientieren müssen, wenn sie sich endlich einmal von dem drückenden Joch des Intellektualismus befreien will.

Eine Metaphysik, deren höchstes Lebensideal in einem in erster Linie dem wissenschaftlichen Erkennen geweihten Leben besteht, ist allzusehr der Gefahr ausgesetzt, in Resignation zu enden. Das sahen wir auch bei Liebmann. In der weltumspannenden Weite wissenschaftlicher Forschung kommt die einzelne Seele nur allzuleicht zu kurz. Was ist sie mehr als ein Staubkörnchen im gewaltigen Kosmos? Und doch trägt auch sie eine Welt in sich, eine Welt ewig wertvoller, persönlicher Werte, eine Welt reiner Innerlichkeit, die sich mit Fug und Recht einer Auflösung in den Kosmos widersetzen darf. Ewig wahr bleibt das alte Wort: Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?

VI. Ergebnisse.

g) Liebmann und Kant.

Wenn wir nun das Verhältnis Liebmanns zu Kant im Zusammenhang untersuchen und darstellen wollen, ist es wohl angebracht, zunächst einmal nachzuforschen, ob und wie denn Liebmann selbst sich über sein Verhältnis zu Kant geäußert hat. Da können wir ganz allgemein sagen, daß Liebmann überall, wo er diese Frage irgendwie berührt, sich durchaus der Selbständigkeit seiner Leistung Kant gegenüber bewußt ist. Er hat sich Kant gegenüber stets als ein kritischer Forscher, nie als ein gehorsamer

Schüler gefühlt. Nichts übernimmt er von Kant auf deſſen bloße Autorität hin, wie er denn auch gelegentlich recht wegwerfend von den bekannten dogmatiſchen erſten Kantſchülern ſpricht. Ebenſoſehr wie Liebmann von der ewigen Gültigkeit des Grundgedankens der Kantiſchen Leiſtung, des „Geiſtes der Tranſzendentalphiloſophie“, überzeugt iſt, ebenſo ſehr iſt er ſich auch der Vergänglichkeit der ſämtlichen „Einzeldoktrinen der Kritik der reinen Vernunft“ bewußt. „Ob wirklich zwiſchen analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheilen ein abſoluter Unterſchied beſteht; ob die transſcendentale Hauptfrage „wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ wirklich die ihr zugemuthete Tragkraft und Tragweite beſitzt; ob Raum und Zeit in der That urſprüngliche, reine Anſchauungsformen ſind, und ob aus ihrer Apriorität in Wahrheit ihre transſcendentale Idealität folgt; ob irgendwelche und welche von den zwölf Kategorien wirklich Kategorien, d. h. unableitbare und nothwendige Grundbegriffe der menſchlichen Intelligenz ſind; das bleibt disputabel. Die „transſcendentale Deduction der reinen Verſtandesbegriffe“, welche Kant nach ſeinem eigenen Eingeſtändniß ſoviel Mühe gekoſtet hat, und die da zeigen will, daß erſt durch Anwendung der Kategorien auf die Data der Sinne Objecte, Erfahrungserkenntniſſe und zugleich die Gegenſtände der Erfahrung zu Stande kommen, kann in vieler Hinſicht lebhaften Zweifel erregen ... Die ganze transſcendentale Dialektik ſodann, wieviel Wahres und Bedeutendes ſie auch enthält, iſt augenſcheinlich nur aus einer Polemik gegen die Metaphyſik der Wolffianer hervorgegangen und behandelt dieſe beſondere Art von Metaphyſik ſo, als wäre ſie das unvermeidliche Erzeugniß der menſchlichen Vernunft in genere, während es doch tatſächlich daneben noch viele andere Sorten von dogmatiſcher Metaphyſik in alter und neuer Zeit gegeben hat ... Kurz, ſämmtliche Einzeldoctrinen der Kritik der reinen Vernunft ſind ſtreitig, oder zweifelhaft, oder bereits widerlegt. Aber der ganze Standpunkt, der prinzipielle Grundgedanke des Werkes iſt unveraltet und unſterblich; eine vorher nicht dageweſene und nachher nicht überholte Erkenntnißſtufe des menſchlichen Geiſtes“ (G. II, 1 S. 6—8).

Man ſieht alſo, Liebmann ſelbſt iſt ſich durchaus der Selbſtändigkeit ſeiner philoſophiſchen Leiſtung bewußt. Und das mit

Recht, wie unſere bisherigen Darlegungen wohl zur Genüge feſtgeſtellt haben. Wir ſahen, daß der Hauptunterſchied zwiſchen Liebmann und Kant in der Löſung des Erfahrungsproblems liegt. Liebmann dehnte den Rationalismus auch auf das Problem der Erfahrung aus und gelangte ſo zu einem univerſalen Phänomenalismus, deſſen ſpezifiſches Kennzeichen gegenüber Kant darin beſtand, daß er eine grundverſchiedene Auffaſſung vom Weſen der Kategorie nach ſich zog, grundverſchieden von der, die Kant vertrat. Die Kategorien, deren berechtigter und auch bei Kant üblicher Sinn der iſt, „freie Schöpfungen“ des Geiſtes zum Zweck der Wiſſenſchaft zu ſein, wurden zu Wirklichkeit erzeugenden, metaphyſiſchen Kräften umgewandelt. So war Liebmann vom echten Rationalismus zum Phänomenalismus gelangt, der ſeinerſeits wieder auf den urſprünglichen Rationalismus zurückwirkte und auch deſſen echte Kategorien in die obigen metaphyſiſchen Gebilde verwandelte, und der ſo ſchließlich in einem vollkommenen Intellektualismus endete. So iſt Liebmanns Syſtem im Grunde ein ſehr einfaches, durchſichtiges Gebilde. Der Rationalismus iſt der Grundzug, und aus ſeiner unberechtigten Ausdehnung auf ihm inkommenſurable Gebiete folgt alles übrige.

Wie unendlich viel komplizierter iſt da ſchon Kants Syſtem! Bei Kant kann man weder von ausſchließlichem Empirismus, noch von Rationalismus, noch von Intellektualismus oder ſonſt dergleichen ausſchließlichen Grundzügen reden. Kants Philoſophie iſt eine ganz wunderbare, höchſt kompliziert zuſammengeſetzte Symphonie aus faſt allen denkbaren Philoſophien. Gerade auf dieſer Vieldeutigkeit beruht die Größe und der Reichtum Kants. So vermag faſt jede philoſophiſche Richtung ſich bei Kant ihre Legitimation zu holen. Der Empiriſt ſieht Kants Hauptleiſtung eben in der Ablehnung der Metaphyſik, der Rationaliſt in der Unterſuchung der Bedingungen der „wiſſenſchaftlichen Erfahrung“, der Moraliſt in der Abweiſung aller Verſuche, die Glaubenswahrheiten mit den Mitteln der Wiſſenſchaft zu untergraben, während ein jeder von ihnen den Teil der Kantiſchen Philoſophie, der nicht in ſeine Gleichung aufgehen will, einfach als hiſtoriſch bedingten dogmatiſchen Reſt abtut. Volkelt hat ja verſucht,

„Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien zu analysieren“ und dabei fünf charakteristische Grundstandpunkte aufweisen zu können geglaubt. Ob damit aber das letzte Wort in der Kantfrage gesprochen ist, ob der Reichtum Kants hiermit erschöpft ist, das kann uns billigerweise noch sehr zweifelhaft erscheinen. Neue Zeiten werden immer neue Seiten an Kant entdecken. Darin besteht ja gerade die überragende Größe des Genius.

Wie gesagt, dergleichen findet sich bei Liebmann nicht. Seine Philosophie ist mit der Kantischen verglichen ein höchst einfaches und durchsichtiges Gebilde, das mit Kant nur im Rationalismus und in der Problemgemeinschaft übereinstimmt. Im übrigen aber weist Liebmann in der Lösung der Probleme so bedeutende Differenzen von Kant auf, daß es schlechterdings nicht angeht, in ihm den Prototyp eines Kantianers zu erblicken. Er ist als Kantianer nicht im geringsten engherziger zu nennen als etwa Cohen oder Riehl oder als sonst irgendein Neukantianer.

Wie ist es denn aber zu erklären, daß von Liebmann und seinem Verhältnis zu Kant jene merkwürdige Auffassung hat entstehen können, der zufolge man in Liebmann „einen Kantianer wie“ sehen zu müssen glaubt? Diese merkwürdige, von uns gerügte Beurteilung Liebmanns muß doch einen vernünftigen Grund haben! Sie wird doch nicht aus der Luft gegriffen sein! So wird man uns wahrscheinlich entgegenen. Indessen wir sind durchaus bereit, das Gewicht dieses Einwandes anzuerkennen, ja wir glauben seinen Grund aufweisen zu können. Er liegt nämlich, wie wir meinen, in nichts anderem als darin, daß Liebmann nicht immer dieselbe Stellung zu Kant eingenommen hat. Der jugendliche Liebmann hat ein anderes Verhältnis zu Kant als der ältere, dem wir bisher in allen unseren Erörterungen gefolgt sind; denn wir sind der Meinung, daß man bei der Beurteilung einer geistigen Leistung diese in ihrer reifsten Gestalt zugrunde legen muß, wenn anders man gerecht sein will. Das aber haben — den Vorwurf können wir ihnen nicht ersparen — manche Kritiker Liebmanns nicht getan. Sie haben sich allzusehr in ihrer Beurteilung von dem jugendlichen Liebmann und seinen Verhältnis zu Kant leiten lassen, von jener eindrucksvollen Abhandlung über „Kant und

die Epigonen", die eine neue Epoche, eben den Neukantianismus, in der deutschen Philosophie eingeleitet und in Fluß gebracht hat.

Inwiefern ist nun das Verhältnis Liebmanns zu Kant, wie es in diesem seinem Jugendwerke, das zugleich von allen seinen Schriften wohl die größte Berühmtheit erlangt hat, zum Ausdruck kommt, ein anderes als das des späteren Liebmann zu Kant? Untersuchen wir das nunmehr genauer.

Im ersten Kapitel dieses Werkes unternimmt Liebmann es bekanntlich, „den echten Gehalt der Kantischen Lehre von der unreinen Schlacke zu sondern". Worin sieht er nun den „echten Gehalt der Kantischen Lehre"? Aus vollster Überzeugung und ohne die geringste Änderung vorzunehmen, übernimmt Liebmann hier die transzendentale Ästhetik und die Grundidee der Kategorienlehre. Raum und Zeit sind ihm hier, genau wie Kant es gelehrt hatte, „notwendige reine Anschauungen apriori". Sie sind von „empirischer Realität und transszendentaler Idealität". „Dies ist der Inhalt der transszendentalen Ästhetik, welche die eigentliche Basis und das wahrhaft Neue und Epochemachende der Kantischen Philosopie enthält." Wie man sieht, steht Liebmann hier noch vollkommen auf dem Boden der Kantischen Lehre von der Form und der Materie der Erkenntnis. Der Sinn, den der Terminus Kategorie, wir wir gesehen haben, später bei ihm hat, ist ihm hier noch nicht aufgegangen. Auch von der transszendentalen Analytik billigt er den wesentlichen Grundgedanken, während nur „die Kategorientafel" sowie verschiedenes andere einer bedeutenden Vereinfachung bedürftig und fähig ist". Die Kategorien sind hier für Liebmann, genau der Lehre Kants entsprechend, „ebenso wie Raum und Zeit, Funktionen des erkennenden Subjekts, d. h. notwendige Vorstellungen apriori". Zwar übernimmt er nicht alle zwölf Kategorien Kants, sondern nur die der Kausalität und Substantialität, aber das macht prinzipiell nichts aus. Tatsache ist, daß er hier die wesentlichsten Grundgedanken Kants, ohne die geringste Veränderung oder Umdeutung an ihnen vorzunehmen, einfach übernimmt. „Bis hierher ist denn auch die Kantische Philosophie unwiderleglich." Die einzige Korrektur, die Liebmann in dieser Arbeit an der Kantischen

Lehre vornimmt, ist von keiner prinzipiellen Bedeutung. Sie betrifft das „Ding an sich“ und ändert an dem historischen Rahmen der Kantischen Erkenntnislehre nicht das geringste. Liebmann übersieht bei seinem Kampf gegen das Kantische „Ding an sich“, daß dieses recht verschiedene Bedeutungen bei Kant hat. Liebmann aber bekämpft von allen diesen nur eine einzige, und zwar gerade diejenige, die auch Kant gelegentlich verwirft. Mit der Eliminierung *seines* „Ding an sich“-Begriffs aus der Kantischen Philosophie nimmt Liebmann also keine wesentliche Korrektur an dieser vor.[1])

Alles in allem genommen dürfen wir sagen, daß die Kantauffassung Liebmanns in „Kant und die Epigonen“ völlig verschieden ist von der des späteren Liebmann. In „K. u. d. E.“ erscheint Liebmann in der Tat als ein unselbständiger Schüler Kants. *Von diesem jugendlichen Liebmann, aber auch nur von ihm, darf man mit Recht reden als von „einem Kantianer wie“ oder dem „treuesten Kantianer.“ Der spätere Liebmann dagegen ist Kant gegenüber völlig selbständig.*

Somit können wir die *Resultate* unserer Untersuchung betreffend das Verhältnis Liebmanns zu Kant in den folgenden beiden Thesen zusammenfassen:

1. *Liebmann hat in seiner Stellung zu Kant eine Entwicklung durchgemacht* in dem Sinne, daß er sich immer mehr von den Einflüssen des historischen Kant befreit hat. In seinen Jugendwerken ist er ein ziemlich strikter Kantianer.

2. Dagegen ist Liebmanns Philosophie in ihrer reifsten Gestalt eine durchaus selbständige und originale Leistung. Sie hat mit Kant nicht mehr als jede sonstige moderne neukantische Schule gemein.

h) Ergebnisse für die systematische Philosophie.

Wie wir bereits bei Beginn unserer Untersuchung bemerkt haben, wurden wir nicht nur von dem Bestreben geleitet, nur

---

[1]) Die Fehlerhaftigkeit der Bekämpfung des „Ding an sich“ seitens Liebmann in „K. u. d. E.“ hebt auch Falckenberg hervor. Gesch. d. n. Ph. 7. Aufl. S. 342.

auf einige lediglich die Philoſophiegeſchichte intereſſierende Richtigſtellungen hinzuweiſen. Unſer Intereſſe war in erſter Linie ein ſyſtematiſches. Was können wir nun als ſyſtematiſche Ergebniſſe unſerer Arbeit anſehen?

Zunächſt ſahen wir beim Erfahrungsproblem, daß der Phänomenalismus unfähig iſt, ſeiner Eigenart gerecht zu werden, geſchweige denn es zu löſen. Der Phänomenalismus war aber ein Verſuch, die Sphäre der Erfahrung in die rein rationale Sphäre hinüberzuziehen, den Begriff der rationalen Kategorie auch auf die Erfahrungskategorien auszudehnen.

Nun liegt aber gerade darin die Eigenart der Erfahrung, daß ihr geſamter Inhalt nicht im geringſten durch eine einzige Rationaliſierung erſchöpft werden kann. Das aber will der Phänomenalismus. Vielmehr iſt gerade das Moment der Erfahrung eigentümlich, daß ſie prinzipiell auf unendlich vielfache Weiſe rationaliſierbar iſt. Derſelbe Erfahrungsgegenſtand wird in den verſchiedenen Wiſſenſchaften und Betätigungen des täglichen Lebens den mannigfaltigſten Rationaliſierungen unterworfen. Dieſe Eigenſchaft der Erfahrungsgegenſtände wollen wir ihre Irrationalität nennen.

Der Phänomenalismus will nun eben als die allein richtige Rationaliſierung des Irrationalen gelten, womit natürlich, wenn er im Recht wäre, die ganze Irrationalität der Erfahrung beſeitigt wäre. Da das unmöglich iſt, iſt der Phänomenalismus ſowie überhaupt jede einſeitige Rationaliſierung der Erfahrung, die als endgültige und allein berechtigte auftritt, als der Erfahrung inadäquat abzulehnen.

Die Erfahrung kann ſomit nie vollkommen rationaliſiert werden, ſie kann nur erlebt werden, da das Erlebnis wegen ſeines gleichfalls vorhandenen irrationalen Charakters allein imſtande iſt, der Irrationalität der Erfahrungsgegenſtände gerecht zu werden.

Dennoch aber iſt die völlige Rationaliſierung des Irrationalen in gewiſſem Sinne berechtigt, nämlich als Idee oder beſſer als ideale Forderung. Sie iſt das hehre Ideal, das der Wiſſenſchaft und ihrer Arbeit vorſchwebt. Die Wiſſenſchaft, vollkommen ausgebaut gedacht, hätte das Irrationale völlig rationaliſiert. Das Ziel aber kann nur in unendlichem Erkenntnisprozeß ver-

wirklicht werden, d. h. nie, ſolange es noch Menſchen gibt, ſolange der „intellectus infinitus dei“ ihnen noch das Paradies bedeutet, das ſie nie bewohnen, nach dem ſie ſich dennoch aber ſtets ſehnen werden. Immerhin dürfen wir uns aber damit tröſten, daß bei der Wiſſenſchaft wie überhaupt bei jeder edlen menſchlichen Tätigkeit die Arbeit wertvoller iſt als der Erfolg.

Alſo nur die Wiſſenſchaft in ihrer Geſamtheit und in völliger Vollendung gedacht kann als die endgültige Rationaliſierung des Irrationalen gelten, nie aber irgendeine einzelne philoſophiſche Lehre. Wir haben uns alſo beim Erfahrungsproblem davor zu hüten, es vorſchnell und übereilt endgültig löſen zu wollen. Somit ergibt ſich uns als erſter poſitiver Ertrag unſerer Unterſuchung in ſyſtematiſcher Hinſicht eine Maxime der Forſchung, die wir als *empiriſtiſches Prinzip* kennzeichnen wollen. Sie lautet:

Bei jedem wiſſenſchaftlichen Problem iſt zunächſt einmal deſſen Erfahrungsgrundlage, das, was es als gegeben vorausſetzt, möglichſt rein, wie es an ſich iſt, zu fixieren, alſo unter möglichſter Ausſchaltung irgendwelcher, ſchon vorhandener Rationaliſierungen. Man wolle bitte beachten, daß wir von „möglichſter“, nicht von völliger Ausſchaltung ſprechen. Denn wir wiſſen ſehr wohl, daß die völlige Ausſchaltung ja eben unſer unerreichbares Ideal darſtellt. Verlangten wir tatſächlich eine völlige Ausſchaltung ſchon vorhandener Rationaliſierungen, ſo müßten wir unweigerlich einer empiriſtiſchen Metaphyſik verfallen. Die „reine Erfahrung“ iſt ein Traum, und nicht einmal ein ſchöner. Was wir verlangen und allein verlangen können, wenn wir uns nicht voreilig irgendeiner überlebten Metayphſik in die Arme werfen wollen, das iſt allein die *Innehaltung der Tendenz nach möglichſter Ausſchaltung* der ſchon vorhandenen Rationaliſierungen. Erſtreben können wir auch das Unerreichbare. Der Menſch hört nie auf, ſich nach Gottgleichheit zu ſehnen, wiewohl er weiß, daß er ſie nimmer erreichen kann. Das wäre das eine poſitive Ergebnis unſerer Unterſuchung: die Befolgung der empiriſtiſchen Methode bei der Feſtſtellung der Erfahrungsgrundlage irgendeines wiſſenſchaftlichen Problems ...

Darauf meinen wir bei der Behandlung des Erfahrungs-

problems hinweisen zu dürfen. Was lehrt uns nun das Problem der Wissenschaft? Nun das, daß der Rationalismus die allein berechtigte Methode wissenschaftlicher Forschung ist. Er ist am reinsten verkörpert in der Mathematik, und solange es Wissenschaften gibt, werden sie nicht aufhören, sich nach Mathematikgleichheit zu sehnen.

Es ist hier allerdings sehr zu beachten, daß der Rationalismus nur als Methode wissenschaftlicher Forschung berechtigt ist, denn nur so ist er imstande, das Problem der Erfahrung in seiner Eigenart gelten zu lassen, mit dem empiristischen Prinzip Hand in Hand zu arbeiten. Sowie der Rationalismus — wie bei Liebmann — anfängt, sich metaphysisch zu gestalten, ist es mit seiner Toleranz, aber auch mit seiner Lebensfähigkeit zu Ende.

So sind empiristisches Prinzip und rationale Methode imstande, in gemeinsamer, fruchtbarer Wechselwirkung die Wissenschaft zu erzeugen und sie ihrem idealen Ziele in unendlicher Erkenntnisarbeit entgegenzuführen. Und die Mathematik findet damit ihren Platz in der allgemeinen formalen, rationalen Methodenlehre. Sie arbeitet im engen Verein mit der Logik die rationalen Methoden rein heraus, deren sich der Geist dann hinterher bei der Rationalisierung des Irrationalen für die Zwecke der Wissenschaft bedienen kann.

Die Wissenschaft ist aber nur in ihrem eigenen Bereich Selbstzweck. Darüber hinaus dient sie höheren Zwecken des gesamten geistigen Lebens. Und so findet auch sie ihre gewissermaßen transzendente Begründung in einer Metaphysik im eigentlichen Sinne des Wortes, in einer Antwort auf die Frage nach dem Sinne und Werte der Wirklichkeit und damit auch des Lebens.

Robert Noske, Borna-Leipzig, Großbetrieb für Dissertationsdruck.

Vita.

Ich, Adolf Meyer, bin am 14. November 1893 in Emden als Sohn des Rechnungsrates Fr. Meyer geboren. Dort beſuchte ich auch das Kgl. Wilhelmsgymnaſium, das ich Oſtern 1913 mit dem Zeugnis der Reife verließ. An viele meiner dortigen Lehrer, beſonders an den nun leider verſtorbenen Dr. Wilhelm Haacke, dem ich auch perſönlich nähertreten durfte, denke ich ſtets mit dem Gefühl der größten Dankbarkeit zurück.

Nachdem ich die Schule verlaſſen hatte, bezog ich zunächſt die Univerſität Göttingen, um Naturwiſſenſchaften und Philoſophie zu ſtudieren. Dort nahm ich teil an den Vorleſungen und Übungen der Herren Profeſſoren Huſſerl, Baumann, G. E. Müller, Ehlers, Peter, Berthold, Kötz, Wallach, Riecke, Landau. Vier Semeſter blieb ich in Göttingen, eine Zeit, die nur durch eine dreimonatige Tätigkeit als Kriegsfreiwilliger bei Ausbruch dieſes Krieges eine kurze Unterbrechung erfuhr.

Im Sommerſemeſter 1915 bezog ich die Univerſität Jena, wo ich mich an den Vorleſungen und Übungen der Herren Profeſſoren Eucken, Rein, Detmer und Auerbach beteiligte. Namentlich Herrn Geheimrat Prof. Dr. Eucken bin ich zum allergrößten Danke verpflichtet, da er meiner geiſtigen Entwicklung die entſcheidende Richtung gegeben hat. Am 24. Februar 1916 promovierte ich alsdann in Jena zum Doktor der Philoſophie.